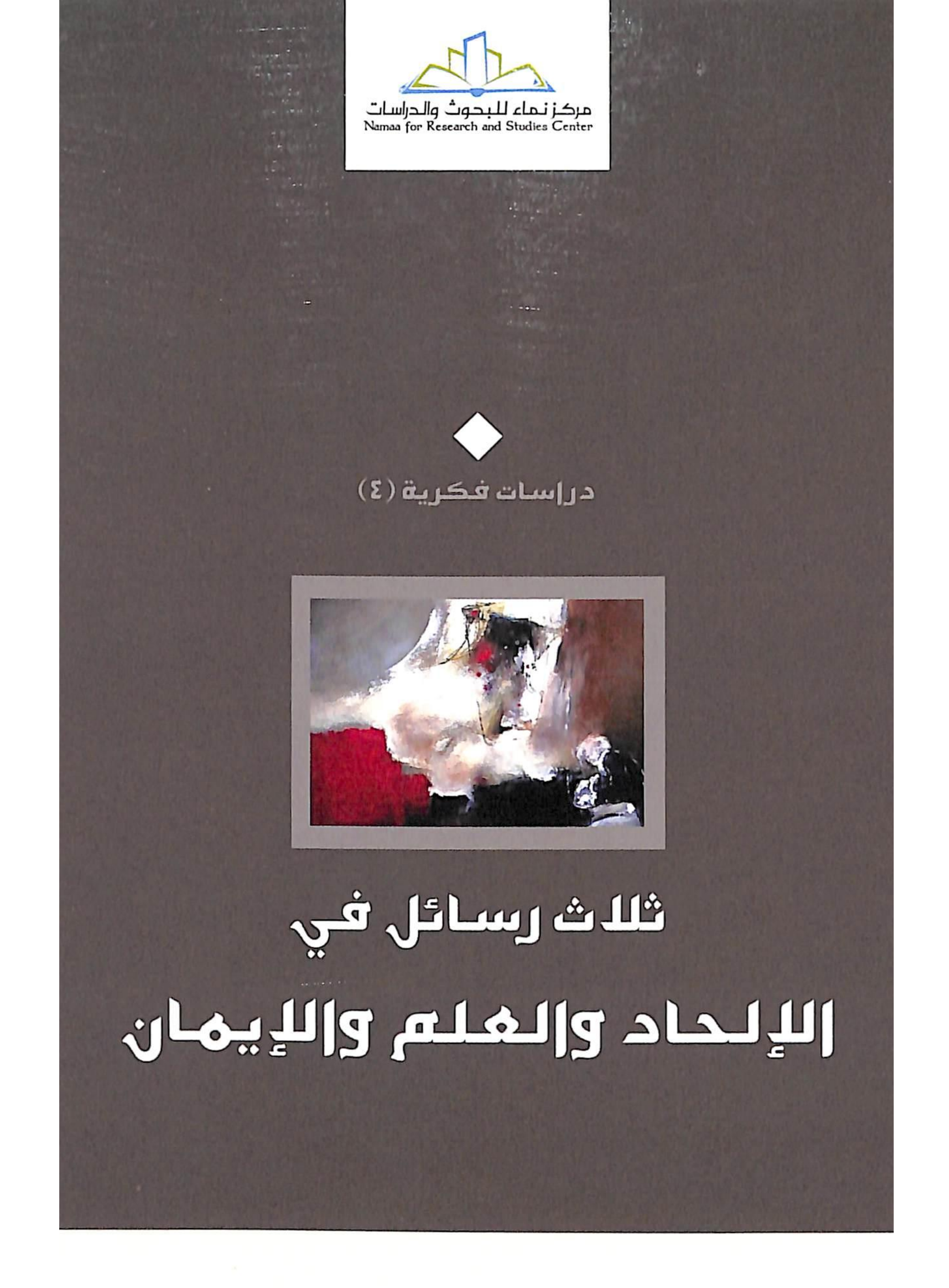


عبدالله بن سعيد الشهري

nama-center.com

المؤلف:

- **عبدالله بن سعيد الشهري**

- كاتب سعودي، باحث دكتوراه علوم اجتماعية، مجال منظمات متعلمة (جامعة ليستر).

- ماجستير علم اللغة التطبيقي، مجال علم اللغة النفسي. (جامعة نوتنغهام).

- بكالوريوس علم اللغة التطبيقي (جامعة الملك سعود)

-بكالوريوس الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- صاحب أول دراسة رائدة عالمية في إدخال (علم الأنفس الممكنة) في (علم اللغة النفسي) ضمن مجموعة من الباحثين

- منشور في كندا.

- **من إسهاماته العلمية :**

- كتاب المخرج الوحيد - إنجليزي.
- كتاب حقيقة الوجود الإنساني - إنجليزي.
- العلاقة بين الخيال والتحفيز والنفس الممكنة واكتساب اللغة - بحث علمي مطبوع.
- الدروس الإسلامية الأساسية - ترجمة للإنجليزية.
- الدروس المهمة لعامة الأمة - ترجمة للإنجليزية.
- مقالات متنوعة في الصحف والمجلات في الشأن المحلي والإداري والثقافي.

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

مطابع الشبانات الدولية
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٣٣

لماذا هذا الكتاب ؟

لأن طبيعة التفكير والتساؤلات حصلت لها تغيرات جذرية مع هذا الانفتاح الكبير في وسائل الاتصال والإغراق في المادية، الأمر الذي يعني ضرورة استجابة الدراسات لمثل هذه التساؤلات.

ولأن الأسئلة الوجودية باتت أكثر إلحاحًا على فئات من المجتمع ومن بينها فئة الشباب المتطلع إلى المعرفة، فهي لم تعد أسئلة معزولة بعيدة عن مجال التداول كما كان في زمن مضى!

ولأننا ما لم نقدم رؤية علمية تتسم بالبرهنة والاستدلال المنطقي الناتج عن معرفة عقلية واعية بملابسات الموضوع، وما يمكن أن يترتب عليه من نتائج، فإننا لن نستطيع أن نقنع أنفسنا فضلا عن إقناع آخرين ينتظرون صوتًا معرفيًّا يقدم لهم ما يركنون إليه ويثقون به.

ولأن موضوع الإلحاد لم يعد كما هو في صورته القديمة التي عالجها الفكر الإسلامي شكلاً ومضمونًا، بل نحا مناحيَ متعددة، نحو اتجاه متطرف يتذرع بالعلمية الحديثة، ويستدل لنفسه بأدلة تقوم على نظريات وأفكار في علوم حيوية وفيزيائية ورياضية، وهي بحاجة إلى دراسة متأنية وواعية تتعامل مع الطرح الإلحادي برؤية علمية مضادة تقوم على التفكيك والتركيب والحجاج البرهاني.

من أجل ذلك جاء هذا الكتاب من مركز نماء، والذي يُقدم فيه مؤلفه مجموعة من القضايا المهمة حول المسألة الإلحادية مساهمة منه في هذا الطريق العلمي الذي نأمل أن تكتمل فيه خطوط الإنتاج المعرفي.

هذا الكتاب هو الإصدار الأول حول هذه الظاهرة الإلحادية، وستتلوه دراسات أخرى بإذن الله.

مدير المركز
ياسر المطرفي





دراسات فكرية (٤)



info@nama-center.com

ثلاث رسائل

في الإلحاد والعلم والإيمان





دراسات فكرية (٤)

ثلاث رسائل
في الإلحاد والعلم والإيمان

عبدالله بن سعيد الشهري

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

ثلاث رسائل
في الإلحاد والعلم والإيمان
عبدالله بن سعيد الشهري

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء»

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
الشهري، عبدالله
ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان / عبدالله بن سعيد الشهري
٢٧٢ ص؛ ١٤,٥ × ٢١,٥ سم. (دراسات فكرية؛ ٤)

١- العلم الحديث ٢. الالحاد ٣. الإيمان
أ. العنوان. ب. السلسلة.
ISBN 3-868-431-614-978

مطابع الشباكات الدولية
هاتف: ٠٠٢١٤١١٠ - فاكس: ٤٥٢٨٥٢٢

«الناس في عامة الأمر لم يختلفوا في أن لهم مدبراً يدبرهم، وخالقاً أوجدهم، إلا أنهم اختلفوا في تعيينه على آراء مختلفة، من قائل بالاثنين أو بالخمسة، أو بالطبيعة أو بالدهر، أو بالكواكب، إلى أن قالوا بالآدميين والشجر والحجارة وما ينحتون بأيديهم».

الشاطبي

«... ربما تأمل الإنسان القديم أفكاراً مشابهة وآل به الأمر إلى الإيمان بوجود قوة عالمة أبدعت كل شيء، أو ـ كما في تعبير بعضهم اليوم ـ حوّلت الطاقة إلى أشكال المادة. ماذا تكون هذه القوة العالمة؟ سؤال تباينت الآراء حوله واختلفت عبر الأزمان، مخلّفة وراءها قائمة طويلة من الاحتمالات».

غاري غثري ـ ١٩٩٧م

«في أقصى درجات تقلّبي، لم أكن في يوم من الأيام ملحداً بمعنى منكر لوجود الإله».

تشارلز داروِن

«ولا غش أعظم من غش في إبطال الحقائق».

ابن حزم

الفهرس

الموضوع	الصفحة

تمهيد

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خليله من خلقه، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. .

أما بعد. .

يأتي هذا العمل نزولاً عند رغبة بعض الفضلاء في مركز نماء وقناة دليل؛ فمنذ أن أعلنتُ وعدي في إحدى حلقات برنامج حوارات نماء في شهر شعبان من عام ١٤٣٤هـ بالكتابة في شأن الإلحاد (الجديد) وأنا مهموم لا بإنجاز هذا الالتزام فحسب وإنما بكيفية إنجازه رغم المكدرات وازدحام الأعمال وضيق الأوقات. لكن يسّر الله ما كنت أخشى عسره، وأنجزت وعدي بحسب طاقتي، فالحمد لله وحده.

لكن هذا لا يعني أني لم أكن لأكتب في هذا الموضوع من تلقاء نفسي؛ فقد كان في النية منذ ما يقرب من العامين أن أكتب متى سنحت الفرصة وناسبت الظروف؛ إدراكاً مني لأهمية الحَدَث

وتقديراً لمسيس الحاجة إلى الكتابة فيه، ولكني اكتشفت أن سلوك انتظار الفرص وتحيّن الظروف المناسبة مدعاة للتراخي وضرب من التسويف المحقق، فكم من إنجازات أهدرت ومشاريع ضاعت بسبب هذه الحيلة النفسية الخفية. ولا أزعم رغم اغتباطي بفضل الله في إنجاز هذا العمل أني أحطتُ بكافة قضايا الموضوع؛ إلا أني حرصت أن أنظر إليه من زوايا مختلفة، وتتسم بدرجة مُرضيَة - هكذا أرجو - من الجدة والشمول والعمق. **إنها ورقات أو مباحث متوسطة الطول في عدد من المسائل المتعلقة بالإلحاد؛ هكذا أُحب أن يُنظر إلى الكتاب من جهة حجمه ونطاق استيعابه.**

لقد شارك في خروج هذا الكتاب بصورته الحالية أحبة يستوجبون تقديري وامتناني. أمنَّهُم عليّ في هذا **زوجتي الحبيبة** بدعمها وتهيئتها وصبرها. كذلك أتوجه بالشكر الوافر للأخوين الفاضلين **سلطان العميري وعبد الله العجيري**؛ لقاء اطلاعهما على ما أمكنهم الإطلاع عليه من هذا الكتاب وإبداء ملحوظاتهما القيّمة حوله. واشكُر شكراً حاراً كلاً من سعادة الأستاذين ياسر المطرفي وعبد الله القرشي على دعمهما الكريم وتعاونهما الصادق لإتمام هذا العمل.

اللهم إنك أنت الحق لا إله إلا أنت؛ أرنا الحق حقاً وارزقنا واتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه..

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾

الرسالة الأولى

الإلحاد الجديد.. تاريخ وواقع

إلحاد «جديد».. لماذا؟

لأن الإلحاد حالة إدراكية لم تتمتع بأي رسوخ نوعي في الوعي الجمعي الإنساني؛ فهي حالة تعاود الظهور كزعانف سمك القرش وسط بحر الدين الهادر. دعونا نستفتي الواقع، فنسأل: لو كنّا حقاً أبناء الطبيعة الخُلَّص، وأحفاد الكون الشرعيين، المنحدرين من صلبه، هل كان سيفتقر خيار الإلحاد إلى مكابدة أم كان سيكون فطرة؟ وهل كنّا سنجد في طرد فكرة الإيمان أدنى عناء أم كان سيكون سليقة؟

بالنسبة لتاريخ البشر الحافل، نحن أمام ظاهرة طارئة حفّزتها مثيرات مرهونة بسياق حضاري معين، هي في علاقتها بنتائجها أشبه ما تكون بارتباط بافلوف الشرطي، فقط أزل المثيرات أو خففها تزول الاستجابة أو تقل والعكس. فلا الاستعداد الإدراكي العام ولا السجل التاريخي المتطاول لبني الإنسان، ولا حتى المآل الذي يظن الملحد أننا سننتهي إليه، لا شيء من ذلك يشفع

للإلحاد[1] بطابعه النضالي المتعالي الذي نشهده اليوم[2]. لقد كان تشارلز داروين حيال مسألة وجود الخالق أفضل حالاً وأكثر اتزاناً من كثير من تلامذته المتأخرين، سواءً في معتقده أو لغته أو حتى أدبه! . ففي الوقت الذي يخشى فيه فرسان الإلحاد الجديد[3] أن تفرُط منهم عبارة تمنح الإيمان أدنى مشروعية، ويحتاطون لهذا أشد الاحتياط، نجد داروين يعطي درساً في الشفافية فيعلن بكل أريحية: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق»[4].

مرة أخرى: نحن في أسوأ الأحوال[5] أمام وعي «مُحدَث»، أمام إفراز حضاري متوقع في ظل تحول أمل الإنسان من السماء إلى الأرض كما يقول فيلسوف اللاهوت هيوستن سميث، طمعاً في سوق مشروع التحرر والاستقلال بل الانحلال إلى محطته الأخيرة[6]. وبالرغم من مرحلية الوعي الإلحادي، ودورانه مع

---

(١) يقول كل من ويل واريل ديورانت: «حتى المؤرخ المشكك لديه احترامٌ متواضعٌ للدين، ذلك أنه يراه مؤدياً لوظيفته، وأنه لاغنى عنه في كل أرض وجيل».
(Will & Ariel Durant (2010) The Lessons of History, p. 43).

(٢) طبعاً هذا لا يعني بالضرورة أننا نعتبر الإلحاد المسالم الوديع المتعقل ـ في نظر الملحد ـ حالة «طبيعية»، فضلاً عن مقبولة. نعم، بالنسبة لنا كمسلمين، هي طبيعية قدراً، ولكنها مرفوضة شرعاً.

(٣) يطلق على دوكنز وهاريس وهتشنز ودينيت الفرسان الأربعة The Four Horsemen.. ولهذه التسمية مناسبة.

(٤) Darwin, Charles (1902) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, P.F. Collier & Son, London, Vol. 1, p. 131.

(٥) أي: بالنسبة لنا.

(٦) يقول فوكوياما: «العائق الثقافي الثاني للديمقراطية يتعلق بالدين»؛ وفوكوياما لا يقصد =

أسبابه الثقافية والاجتماعية وجوداً وعدماً، إلا أن المرء ليتملكه العجب من هذه الثقة المبرمة - على الأقل فيما يبدو - لدى الملحد الجديد في أصالة الفكرة الإلحادية؛ بل الأغرب والأعجب ثقة قطاع واسع من الأتباع لا في براهين أو أدلة متبوعيهم، فإن المقلّدين لا اجتهاد لهم، وإنما ثقتهم الواثقة في ثقة من يتبعون.

من ملمح «الثقة» هذا نبدأ رحلتنا في التعرّف على أبرز ملامح ومرتكزات الإلحاد الجديد[١].

= ديناً بعينه وإنما جنس الدين؛ يقول: «ولكن الدين في ذاته لم يصنع مجتمعات حرة».
(Fukuyama, F. (1992) The End of History and the Last Man, Penguin, p. 216).

(١) يذكرني هذا الملمح بامرأة غربية عرّفت نفسها في إحدى مواقع التواصل الإجتماعي بعبارة لافتة ومثيرة للشفقة: «ملحدة وسعيدة!».

أمُّ الملامح

إن كان للإلحاد الجديد من ملمح معنوي يقيم صُلب سائر الملامح فهو ملمح الثقة confidence أو، بالتعبير القرآني، «الاطمئنان» لفكرة الإلحاد؛ وقد أثبت القرآن العزيز للكافر بالله واليوم الآخر اطمئناناً خاصاً يزيد وينقص كما يزيد وينقص الإيمان في قلب غريمه المؤمن[١].

نعم، يُبدي معتنق الإلحاد الجديد ثقة تامة في قرار إلحاده[٢]، وفي مسؤوليته تجاه الرسالة التي يحملها للعالم.

---

(١) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ۝٧﴾.

(٢) أود التنبيه على أني بصدد الحديث عن الإلحاد أو الملحد الجديد في صورته «القياسية» أو «النموذجية» (typical)، وإلا فالواقع يطلعنا على تباينات متفاوتة في الحضور والدرجة بالنسبة للملمح الواحد أو بعض الملامح بالنسبة لبعضها البعض، وأحياناً قد ينعدم أحد أو بعض تلك الملامح في بعض الحالات الفردية انعداماً شبه تام. نحن باختصار نتحدث عن الإنسان المتأثر بثقافة الإلحاد الجديد كما ينظّر له ريتشارد دوكنز Richard Dawkins، سام هاريس Sam Harris، دانييل دينيت Daniel Dennett، =

الإلحاد في نظره هو الخيار الذي لا يسع عاقلاً تجاهله، وهو النتيجة الطبيعية، والمحصلة الحتمية للتفكير المتجرّد الأمين[١]. يتبدّى ملمح الثقة عند الملحد الجديد من خلال ممارسات معينة؛ في ظهوره بمظهر الواثق أمام مرأى العالم في الحوارات والمناظرات واللقاءات والمناسبات المعلنة وغير المعلنة. كذلك نجده يتبدى من خلال استعداده التام لخوض أية معركة ضد الدين؛ لأنه في نظر نفسه مخلّص الإنسان من الأوهام التي لطالما جثمت على صدره لآلاف الأعوام[٢]. ونجده متبدياً أيضاً في ظهوره بمظهر «القائد الإنساني» المتفاني، القلق على مستقبل البشرية، المتأسف على ماضيها، المشفق على حاضرها[٣]،

= الهالك: كريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens، أما سائر المتسبين أمثال بول مايرز Paul Meyers وأنثني غريلنغ Anthony Grayling ولورنس كراوس Lawrence Krauss وغيرهم، فهم في الجملة تلامذة لأولئك، وعيال عليهم.

(١) هذه الدعوة المطاطية إلى التفكير الأمين أو القرار الرشيد rational decision لا تمدنا بضوابط تستوعب كافة الممارسات المعرفية المشروعة. التفكير الأمين هنا هو التفكير بناءً على شروط يضعها الإلحاد، فهو يضرب طوقاً معرفياً على فضاءات العلم الممكنة فيخنقها خنقاً لكي ينتهي قرار الإنسان بطبيعة الحال إلى خيار واحد فقط: الإلحاد. في علم النفس قاعدة تقول: من يصنع الإطار يحكم النتيجة!.

(٢) العناوين الصارخة لبعض الكتب المبشرة بالإلحاد تعد ممارسة سلوكية أخرى يفسرها ملمح الثقة. يأتي في مقدمتها عنوان كتاب ريتشارد دوكنز المثير للجدل: وهم الإله، وكتاب كريستوفر هيتشنز ـ في تحد سافر لمعتقدات المؤمنين ـ بعنوان: الله ليس عظيماً، وكذلك كتاب سام هاريس تحت عنوان: نهاية الإيمان، والكتاب الآخر بعنوان: استحالة الخالق، تحرير مايكل مارتن وريكي مونيير، والقائمة ستطول إذا ما ضممنا سائر المخرجات الإلحادية المماثلة.

(٣) جدول ريتشارد دوكنز مليء بالزيارات «الدعوية» القصيرة والمركّزة. لكي تحمل عامة الناس على الإيمان بمشروعية قضيتك، وأهمية رسالتك، احرص أن تكون صاحب =

المتفائل بمستقبلها. وكما تصفهم مؤرخة الأديان كارن أرمسترونغ:

«أما بالنسبة لدوكنز؛ كسائر الملاحدة الجدد، سام هاريس، الفيلسوف الأمريكي الناشئ وطالب علم الأعصاب، وكريستوفر هيتشنز، ناقد وصحفي، الدين هو سبب كل المشاكل في عالمنا؛ إنه مصدر الشر المطلق ويسمم كل شيء. هؤلاء يرون أنفسهم في طليعة الحركة العلمية/العقلية التي ستنتهي باستئصال فكرة الإلٰه من الوعي الإنساني»[(١)].

ولقائل أن ينازع في دقة هذا الملمح، بحجة أن إلحاد عصر التنوير مثلاً لم تنقصه الثقة، إن لم يكن في ثقته أشد وأنكى. وهذا صحيح بالنظر لجنس الثقة، وغير صحيح بالنظر لطابع الثقة المرافق لموجة الإلحاد الجديد. فثقة ملاحدة عصر التنوير كانت إلى حد كبير ثقة متهورة رعناء، إلى درجة أن بعض كبار ملاحدة تلك الفترة شنوا حرباً شعواء على كل ما هو ديني، فهدّموا الكنائس، وطاردوا رجال الدين، وأحرقوا الكتب المقدسة، مما أدى إلى استيقاظ الضمير الغربي ضد نوع جديد من التطرف لا يقل خطورة عن تطرف الكنيسة أيام محاكم التفتيش، فلم يمض وقت طويل حتى أدرك الناس أن تلك الثقة ليس ثقة بالمعنى الإنساني المطمئن للثقة وإنما ثورة همجية غير محسوبة. أما

= مبادرات وصولات وجولات، ولا تنس أيضاً أن تترك بعض الذكريات الطريفة والمآثر الغريبة (bizarre). هذا ما يفعله دوكنز بعفوية لا تخلو من تصنّع!

(١) Armstrong, K. (2009) The Case for God, p. 289.

المنحنى العام للثقة التي يبديها الإلحاد الجديد[1] فينمُّ - في الجملة - عن ثقة «رقيقة» لا «عنيفة»، «حوارية» وغير «إقصائية»، «مسالمة» وغير «إرهابية»، «متزنة» وغير «متهورة»، و«تبشيرية» لا «وعيدية»، الأمرُ الذي طَرح قبولاً للإلحاد الجديد في ضمير اجتماعي ينزع بطبيعته إلى تفضيل الرؤية اللادينية الإنسانية تجاه الكون والحياة[2]. طلباً للاختصار: بوسعنا أن نعتبر ملمح الثقة هذا المنبع الأساس لملامح أخرى لا تخطئها العين. فالواثق ثقة مغرورة في مشروعية الفكرة الإلحادية وبطلان الرؤية الإيمانية لن يدّخر جهداً في الحط من شأن خصومه، واحتقار خياراتهم في الحياة، بل وتنصيب نفسه وكيلاً على طبيعة الأسئلة التي ينبغي أن تُسأل، وازدراء تاريخ شامل، وتقويض صرح كامل في كليمات، أو بضع ورقات[3].

---

(١) أقصد بشكل عام، ونسبة لإلحاد عصر التنوير وما بعد الثورة الفرنسية، ولا شك أنه لا يخلو أي نسق عام من استثناءات وانحرافات. نوضح الصورة بمثال: لم يكن إلحاد عصر التنوير يزور المدارس الدينية كما يفعل ريتشارد دوكنز اليوم فيحاور من فيها بلغة تتوخى اللطف وتعكس الشفقة. في الجملة، شعار الخطاب الإلحادي الجديد «بالحوار نتحرر من الدين»، أما شعار خطاب إلحاد عصر التنوير فـ «بلغة القوة نزيح الدين».

(٢) سوف نرى لاحقاً من خلال نموذج كن والبر Ken Wilber في تقسيم مراتب الوعي مزيداً من التوضيح للقيم الثقافية التي تحوط الروح الإلحادية الجديدة.

(٣) كتب الناقد البريطاني الكبير تيري إيغلتون Terry Eagleton مقالة لاذعة وذائعة الصيت في تقييم الطريقة التي يقدم بها دوكنز نفسه في «وهم الإله» ككاتب في علم اللاهوت، وكان مما صدّر به مقالته قوله: «تخيل شخصاً يسهب في الحديث عن علم البيولوجيا، ومبلغه من العلم فيه لا يتجاوز ما ورد في «كتاب الطيور البريطانية»، ثم حاول أن تكوّن فكرة عما يمكن أن تشعر به عندما تقرأ لريتشارد دوكنز في علم اللاهوت!».

في تقديري المتواضع، أرى أن أي محاولة لفهم سمة «التعنُّت المدلل»[1] في خطاب الإلحاد الجديد ستظل قاصرة ما لم نحاول استكناه العوامل التاريخية والنفسية التي أنتجت هذه «الكاريزما الإلحادية» الواثقة[2]. إننا بتفهم باعث الثقة هذا نحسن إلى أنفسنا كما نحسن إلى الملحد؛ فالملحد الجديد يظن أنه على شيء، ويريدنا أن نتصرف معه على هذا الأساس، لماذا؟ لكي نستمع إليه، ونرى ما لديه، فلعلنا نجد الخلاص في الإلحاد لا في الدين، والسعادة في الكفر لا في الإيمان، هذا أقل ما يتوقعه منك الملحد الجديد: أن تنظر لكل شيء بالمنظار الذي فرضه السياق الحضاري المتأخر من حياة البشر. أما أكثر ما يتوقعه منك فلا حدّ له، بدأً بمجازفة كريستوفر هتشنز غير المحسوبة أن «الدين يسمم كل شيء»؟[3]، مروراً بدعوة سام هاريس الناس إلى تنكب

= Eagleton, T, (2006) Lunging, Flailing, and Mispunching, London Review of Books, Vol. 28, No. 20,. 19 October.

(١) يقول سام هاريس: «لو أن عيسى أنبأني بشيء من مثل: «مكتبة الفاتيكان تحوي بالضبط ٣٧٢٢٦ ألف كتاب»، ثم تبيّن لنا أن هذا صحيح، لساغ لنا أن نشعر على الأقل أننا في مستوى الحوار مع شخص لديه ما يمكن أن يقوله عن هيئة وجود العالم».
(Harris, S. (2006) The End of Faith, The Free Press, p. 77)

(٢) تفهُّم باعث الثقة يجنبنا التسطيح ويدفعنا لمزيد من الدقة والجدية في تناول الظاهرة.

(٣) العنوان الفرعي لكتاب كريستوفر هتشنز: الله ليس كبيراً ـ تعالى عما يقولون. ألا يتملكك العجب من عبارات كهذه كيف تروج بكل بساطة على جموع غفيرة من الناس. هل الدين فعلاً يسمم كل شيء؟ أدنى اعتبار للتاريخ يحوّل هذا الإدعاء إلى هشيم تذروه الرياح. ماذا نقول عن دور الحركة البرتستانتية في نشوء النظام الرأسمالي ـ رغم انحراف المسار وإشكالية المضمون ـ الذي تتفيأ ظلاله وتفخر به أجيال الغرب «اللادينية» اليوم؟ وماذا عن ما أجمع عليه نخب من ألمع المؤرخين من دور للإسلام في انتشال الغرب من غياهب الجهل؟ (للباحث بيتر أوبراين =

الطريق من أجل «إيصاد الباب أمام نمط معين من اللاعقلانية»؟[1]، وانتهاء بتأكيد دوكنز الملحّ على ضرورة «رفع وعي»[2] الجماهير بالمآلات الإلحادية المحمودة ـ هكذا يعتقد ـ للعلم الطبيعي.

استراتيجية الإلحاد «كدِين متَخفٍّ»:

«الإلحادُ كدِين متَخفّ»!.. نعم هكذا يصف التطوري الملحد ديفيد سلون David Sloan برنامج الإلحاد الجديد. وفي ذلك يقول: «يمتلك الإلحاد الجديد كل سمات الدين المتخفي، بما ذلك حالة الاستقطاب التي تشخّص نظامه الاعتقادي، والذي يمثّل كل شيء على أنه حسن، حسن، حسن وسيئ، سيئ، سيئ... بالإضافة إلى سلطة قادته المتعالية على النقد»[3]. اللافت هنا هو أن الإلحاد الجديد لديه رسالة تتجاوز الاشتغال بالعلم فقط إلى الاشتغال ببلورة رؤية إيجابية تجاه الحياة وعلاقة

= Peter O'Brien مقالة محكّمة بعنوان: «دور الحضارة الإسلامية في انحسار فترة العصور الوسطى» (تدعى أحياناً: العصور المظلمة)، نشرت في ١٩٩٩م، دورية: The Medieval History، رقم: ٢، ص٣٨٧). ليس هذا محل الإطناب في إيراد الشواهد التاريخية على مآثر الحضارة الإسلامية، فإنه كمن يشهد على نفسه أنه ابن أبيه؛ ولكن ألجأنا إلى هذا من لا خلاق له في التفكير النقدي المتأني الموضوعي.

(١) Harris, S. (2006) The End of Faith, The Free Press, p. 223. في هذا الكتاب يذهب هاريس إلى أبعد من هذا، إنه لا يمانع من ضرب المسلمين بقنبلة نووية تستأصل شأفتهم إلى الأبد، ولكن متى؟ إذا تطلب الأمر ذلك! (نفس المصدر، ص١٢٩).

(٢) Dawkins, R. (2006) The God Delusion, Black Swan, p. 23

(٣) Sloan, D. (2012) Atheism as a Stealth Religion; Hoffpost, posted 12/14/07; online: accessed 21 November 2013.

الإنسان بها[1]. وأقصد بإيجابية أنها لا تقتصر فقط على محاربة الدين وتقويض الفرضيات التي تمنحه المشروعية، فهذا في نظر أولئك مجرد مرحلة في «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، والواجب النهائي هو تشييد العالم على أنقاض الدين ليصبح عالماً إلحادياً خالصاً. ولا شك أن أي مشروع تبدو عليه أمارات الشذوذ أو «التموقع الخاطِئ زمنياً» anachronistic بالنسبة للسياق التاريخي التي يحتضنه فإنه مرشحٌ للفشل؛ لأن الوعي الجمعي سيفطن لشذوذه ولن يدعه يمر مرور الكرام. من هنا تأتي أهمية تبيئة (من بيئة) المشروع عبر خلق سياق ثقافي يستوعب الفكر الجديد ليمده بأسباب البقاء ويجعله في حكم المعهود من الأشياء. بالنسبة للإلحاد الجديد، التكتيك الاستراتيجي الكبير هو جعل الإلحاد لا يبدو فقط وكأنه خيار ممكن من ضمن خيارات أخرى وإنما يبدو وكأنه خيار يفرضه التَّطور الأخلاقي المتأخر من تاريخ البشر. هذا في نظري هو ما يفسّر، أكثر من تفسير أي عامل فردي آخر[2]، كون البنية العامة لوعي كثير من الأجيال المتأخرة هي في الجملة بنية ذات استعداد لاديني في أقل

---

(١) كان دارون أفضل حالاً من هؤلاء، فقد اعتزم، كما نقل التطوري ستيفن جاي جولد، الكف عن الخوض في الدين وأسئلة الغاية وقرر التفرغ للعلم الطبيعي فقط.

(٢) أي: ـ مثلاً ـ نظرية التطور لوحدها لا يلزم منها الإلحاد، ولا بعض مخرجات العلم، ولا بعض مسائل الخير والشر، كل هذه معطيات فردية تتقدمها وتستوعبها رؤية أكبر للوجود، هي أوسع الرؤى نطاقاً عند الفرد، وهي المسؤولة عن أنواع الخبرات التي ينفتح عليها وعيه، ومسؤولة أيضاً عن أشكال ومراتب التأويل التي يمارسها وعيه بحق تلك الخبرات.

الأحوال. بل إن تشكّل البنية العامة للوعي في هذا الاتجاه يجعلها تنفتح على ما يجانسها ويشاكلها ويؤمّن استدامتها، ويجعلها تتضايق عن كل ما من شأنه أن يهدد تماسكها. مما لا شك فيه أن بنية كهذه سوف تقرأ مخرجات العلم، حوادث التاريخ، مسائل الأخلاق، شواهد الحضارة، وظواهر الطبيعة بعدسة إلحادية «محدبة» تضخّم العنصر الإلحادي/اللاديني وتقرّبه من الوعي، وأخرى «مقعرة» تُقزّم المضمون الديني/الإيماني وتطرده عن حمى الوعي لأبعد مسافة ممكنة.

نعم لقائل أن يقول - أو لواهم أن يتوهم - أن النظام العلماني الليبرالي الذي يهيمن على العالم اليوم - والذي يمهّد بطبيعته للخيار اللاديني - لم يكن متوقفاً على سعي الإنسان المنظّم والمقصود لبلوغه؛ أي: أنه وفق هذا التصور مسار trajectory متوقع للتاريخ، قبل أن يوجد الإنسان! غير أن هذا التقرير يعمي المرء عن ملاحظة في غاية الأهمية، ألا وهي ضرورة التفريق بين تصور المآل الذي انتهى إليه التاريخ اليوم على أنه «المكافأة المستحقة» التي منحها الإنسان لنفسه بجهده الخالص[1]، وتصور ذات المآل على أنه حصيلة تلاقح وتدافع

---

(١) بالنسبة لفلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey، فكرة قدرة الإنسان على تعيين قَدَره أو نصيبه، وكذلك فكرة تنامي الحرية عبر الماضي والحاضر والمستقبل ليست إلا دعاوى سخيفة. (يُنظر: فلسفة التاريخ النقدية: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ؛ ريمون آرون، ترجمة: حافظ الجمالي، ص١٦). ودلتاي لا ينفي عن الإنسان حرية الإرادة وإنما ينفي الاعتقاد بأن حرية الإرادة تلك سوف تحقق للإنسان جميع أمانيه ﴿أَمْ لِلْإِنسَٰنِ مَا تَمَنَّىٰ ﴿٢٤﴾﴾ وهو أيضاً لا ينفي تنامي الحرية من حيث إرادة الإنسان لذلك =

عوامل حضارية وبيئية وثقافية لم تكن دائماً في قبضة الإرادة الواعية للإنسان. التصور الأول خاطئ وخادع وهو الذي نرفضه. بدليل: من كان يتوقع مثلاً أن الإصلاح البروتستانتي (الديني لاحظ) سيلعب دوراً محورياً في نشأة النظام الرأسمالي؟ وقبل هذا، من كان يتوقع أن الفتوحات العربية (دينية أيضاً) المتجهة غرباً ستحدث تحولاً جذرياً في مسار نهضة الإنسان الأوروبي؟[١]. هل كان الإنسان وهو يتجه لنيل جائزة سعيه: «الإلحاد»، آخذاً بناصية تلك الأحداث عن سبق «إصرار وترصد» ليُرغم التاريخ على المآل الذي انتهى إليه اليوم؟ بالطبع: كلّا[٢]،

= ولكنه ينفي أن يكون هذا التنامي غاية حتمية لحركة التاريخ، مثلما أن الإبقاء على الأصلح عند الداروينيين غاية متجددة بآلية التطور.

(١) جاء في «تيار الحضارة» أو The Mainstream of Civilization، تأليف جوزيف ستراير وآخرون: «لم يكن للغرب أن يطور تراثه العلمي كما فعل من دون معونة علماء المسلمين، بل يمكن أن يقال أنه لم يكن ليطوره إطلاقاً لولا ذلك».

نقلاً عن:

O'Brien, Peter (1999) Islamic Civilization's Role in the Waning of the European Middle Ages, The Medieval History Journal; 2; 387.

وقال س. ب. سكوت: «يمكن ملاحظة أثر العبقرية العربية في روايات بوكاتشيو، وورومانسيات سرفانتس، وفلسفة فولتير، وفي مبادئ نيوتن، وتراجيديات شيكسبير. إن مجال تلك العبقرية مطابق لحدود الحضارة الحديثة، وإن تأثيره ذو شخصية لا تمحى».

(Scott, S.P. (1904) History of the Moorish Empire in Europe, J. B. Lippincott Company, London, p. 14-15).

وأقول: هذه إسهامات الدين وآثاره، فما إسهامات الإلحاد وآثاره؟! أزعم أن إلحاد اليوم لا يريد الالتفات للخلفية الدينية التي صنعت سياقه المعاصر! ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾.

(٢) لعالم النفس كارل غوستاف يونج (Jung) إشارة لهذا المعنى بتأكيده على دور الوعي =

إذ لو كان الأمر كذلك لكان بإمكانه أن يصل لمبتغاه بتكلفة أقلّ من هذه بكثير.

بتعبير أدق يلخص الموقف: قصارى ما يقال عن الإلحاد الجديد أنه عَرَض من أعراض تعقلن وتأنسن (من إنسانية) وتحرر المجتمعات لا العكس؛ فلا يُقال أنه لا سبيل لأجناس[1] العقلانية والحرية والإنسانية إلا عبر الطريق الذي يرفض الإيمان ويؤول إلى اللّادين. ولكن هذا ما يتوخى رعاة الإلحاد بثه في روعي وروعك. إن رضوخنا لإيحاءات تلك الفرضية يشعرنا تلقائياً أن وجودنا في هذه المرحلة من التاريخ عبارة عن خطأ يحتاج إلى تصحيح. سوف نشعر أننا قطع متخلفة من نفايات

= الظاهر والباطن (اللاوعي) في الحال التي انتهى إليها الإنسان الحديث. فيونج يرى أن الوضع الراهن لم يرده الإنسان بكل ما فيه بوعيه الظاهر، وإنما أراده بوعيه الباطن، منجم شهواته ورغباته وتطلعاته الخفية، والذي لا يمكن رصد تحركاته (أي: الوعي الباطن) ومناوراته إلا عبر تأمل انعكاسي صادق يسبر أعماق النفس وما يدور فيها. وكما ذكرنا، الإنسان أضعف من أن يدير حياته الشخصية إدارة كاملة فضلاً عن أن يسوق حركة التاريخ إلى ما يتمنى ﴿أَمْ لِلْإِنسَٰنِ مَا تَمَنَّىٰ ۝﴾. يحكي الإمام نجم الدين الطوفي طرفاً من آثار هذا الضعف الذاتي الملازم لابن آدم، فيقول: «المخلوق كالإنسان لا يخلق شيئاً من أفعاله ولا غيرها؛ لأنه قد تقرر أن العلم بالشيء من لوازم خلقه، فلو خلق الإنسان فعله مثلاً لعلمه جملة وتفصيلاً، كماً وكيفاً وغايةً، لكن اللازم باطل، إذ نرى الإنسان يتكلم كلاماً لا يعلم عدد حروفه ولا كلماته ولا خواص تركيبه ومعانيه، ويمشي مشياً لا يعلم عدد خطواته، ولا ما تنتهي إليه غايته». (الإشارات الإلٰهية: ٣/ ٣٦٠).

(١) أقول «أجناس» لأن الغرب ـ حاضن الإلحاد ومعقله ـ سعى لاشتقاق وتصدير مفاهيم أحادية للعقلانية والحرية والإنسانية. سوف نتعرض لهذه المسألة بمزيد من الإيضاح والتحليل في الرسالة الثانية من هذا الكتاب إن شاء الله.

الماضي، وبالتالي مكاننا الصحيح أخلاقياً، وثقافياً، وحضارياً، ليس هنا وإنما هناك في عصور الجهل والطيش والخرافة، عصور ما قبل التنوير.

مرتكزات

باعث الثقة هو المحرّك المعنوي الأبرز للممارسات السلوكية المنهجية وغير المنهجية للإلحاد الجديد، لا سيما تلك السلوكيات التي تعكس روح المبادرة: كالدعوة، التوعية، الهجوم، النقد، وزيارة الخصوم في عقر دارهم. بيد أن دافع الثقة هذا ليس بالضرورة مُبرَّراً ومفهوماً لدى كل من تحرّك أو تأثر به؛ وأعني بهذا أننا سنجد من يلتهب حماساً في التبشير بإلحاده ولكنه لا يلبث أن يتصاغر عند أول محاولة جادة لتقديم تبرير واضح متين يكافئ في قوة تماسكه درجة صخب صاحبه من أجل إلحاده[1]. وبما أن الحديث عن الإلحاد الجديد وليس عن

(١) لا نعفي عوام المؤمنين أيضاً من تلبسهم بصفة «التقليد»، فليس كل آحاد المؤمنين يستطيعون تبرير مواقفهم الاعتقادية كما يبررها المجتهد أو العالم أو الفيلسوف. ولكن هذا هو محل الشاهد! فكما أن هناك مؤمنون مقلدون فكذلك هناك ملاحدة مقلدون، ما دام الجميع يتفق ـ هكذا افترض! ـ على مقدمة مهمة هي كالشرط لهذا، ألا وهي: نحن متكافئون من حيث الأصل في الإنسانية والبشرية. وعليه لا ينبغي التسليم بأن الإلحاد مستثنى من السُّنَّة القرآنية الاجتماعية التاريخية التي تؤكد على =

أفراده؛ أي: بالأساس عن ظاهرة لا عن أعيان المنتسبين لهذه الظاهرة، فإن الكلام عن المرتكزات سوف ينصب على الفرضيات - الواعية وغير الواعية[1] - التي يستمد منها الإلحاد الجديد شعوره الواثق بمشروعية رؤيته. في الجملة: يمكن إرجاع آحاد الفرضيات التي شكلت الملامح الرئيسية للإلحاد الجديد إلى مرتكزين رئيسيين[2]:

= أن كل رؤية يراد تعميمها على الحياة لها (١) أئمة: يؤسسون لها ويدعون إليها ويصبرون من أجلها، وَلها (٢) أتباع: لم يكونوا ليتبنّوا فحوى تلك الرؤية ويستجيبوا لها لولا بيان ودعوة أولئك الأئمة. قال الإمام الطبري ﷺ في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ بعد أن ذكر أقوال العلماء، قال: «وأولى هذه الأقوال عندنا بالصواب، قول من قال: معنى ذلك: يوم ندعو كلّ أناس بإمامهم الذي كانوا يقتدون به، ويأتمُّون به في الدنيا؛ لأن الأغلب من استعمال العرب الإمام فيما ائتمّ واقتدي به، وتوجيه معاني كلام الله إلى الأشهر أولى ما لم تثبت حجة بخلافه يجب التسليم لها» (تفسير الطبري: ٨/ ١٥). **أقول:** إن كان هناك من درس عظيم نستلهمه من هذه الجزئية فهو المسؤولية العظيمة الملقاة على عاتق من رُزق علماً وحظوةً وتأثيراً بين عامة الناس. نسأل الله العلي القدير السداد والعافية والسلامة.

(١) لم يعد هناك كبير خلاف بين كافة علماء النفس أن الوعي له تجليان: تجل ظاهر وباطن. فالظاهر يشتمل على الخبرات القريبة من إدراك الفرد، وهي المسؤولة في الغالب عن قرارته واختياراته بالاستناد لأحكام الذهن الحاضرة الواضحة المبررة. أما الباطن (أو ما يسمى مبالغة باللاوعي) فمشتمل على الخبرات العميقة القديمة التي لا تتيح نفسها بشكل واضح لمتناول تحليل الفرد، وهي المسؤولة غالباً عن توجيه عادات الفرد السلوكية وأنماط تفكيره المتكررة. أما وصف الفرضية بأنها واعية أو غير واعية فهو من باب المجاز، وأمثلته في العربية كثيرة.

(٢) لا شك أنه يمكن قدح زناد العقل لتوليد عدد لا يمكن حصره من المرتكزات الممكنة ولكنها ستظل من وجهة نظري فرعية أو ثانوية أو في المحصلة النهائية ناشئة بصورة أو بأخرى عن أصل أكبر يعلوها ويتقدمها؛ مثلاً لا أعد فساد الكنيسة وتناقضات =

١ ـ **المرتكز الفلسفي التاريخي**: هذا مرتكز مركّب، وهو الأكثر حضوراً في أذهان وأدبيات الفئات المتعلّمة والنخب المفكرة، وتغذّي هذا المرتكز روافد عدة. الإلحاد الناشئ عن هذا المرتكز إلحاد واعٍ مقصود، يصل إليه الفرد بعد معالجة فكرية ـ وجدانية من نوع خاص. في الجملة، الملحد هنا يشعر أن عليه واجب أخلاقي تجاه نفسه باعتناق الإلحاد، ودعوة الآخرين إليه، وهو متمرس على مقاومة شعوره بالفراغ الديني، إما بالتجلّد على إلحاده، أو تخفيف وتيرة ذلك التجلّد بحشد ما يراه أدلة على صحة قراره. هؤلاء ومن في حكمهم هم صناع ثقافة الإلحاد، ورعاته المنهجيون تنظيراً وتطبيقاً.

= النصرانية مرتكزاً أساسياً للإلحاد بقدر ما أعد تنامي زخم الفلسفة «العقلية ـ العلمية ـ الإنسانية ـ التحررية» تجاه الكون والنفس والحياة سبباً أساسياً لذلك. بعبارة أخرى، إنه ما يمكن أن نطلق عليه ـ كما ذكر أندريه لالاند في موسوعته ـ «إرادة الوعي» مع «إرادة القوة» (انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ص١٥٦٦). فإرادة الوعي عبارة عن تحقُّق الإنسان من ذاته وما حوله بذاته، بالاعتماد على نشاطه العقلي وسعيه العلمي الشخصي فقط. أما إرادة القوة فهي إرادة الاستحواذ والتملك والسيطرة على النفس والآخر والأشياء، انسياقاً وراء الجموح العفوي للنفس، كيما تتمتع تجربة إرادة الفرد للقوة بأقصى درجة من درجات إشباع الذات. وعليه يمكن أن يقال أن فساد الكنيسة لم يكن ليتجلى إلا في مرآة العقل الجديد الآخذ في التشكل بدافع إرادة الوعي. نعم، كانت الكنيسة محفزاً أو مثيراً catalyst ـ وأيضاً ضمن مثيرات أخرى ـ ولكنها لم تزد عن كونها كذلك في ظل وعي ثقافي حضاري مسبق، آخذ في التشكل. ألا ترى مصدقاً لهذا أن الإلحاد (الجديد بشكل خاص) لم تعد مشكلته مع النصرانية أو الكنيسة فحسب وإنما مع الدين ككل: أيحارب ويقتلع بالكلية؟ أم يترك ولكن يحجّم لأقصى درجة؟ أم يعاد تفسيره تفسيراً جذرياً يقصي مفهوم الإله المشرّع، المنزل للكتب، المرسل للرسل، فيكون ديناً حلولياً اتحادياً ينفع صاحبه في التنفيس عن المعاني الجمالية والإنسانية التي تختلج في نفسه ولا يتجاوز هذا الدور؟ إلخ.

٢ ـ المرتكز النفسي الوجودي: وحضوره أقوى وأظهر في حياة عامة الناس ممن لا يتوخون مسلك الفئة السابقة في التنظير والتأسيس والتسييس؛ وأؤخر الحديث عن هذا المرتكز إلى موضعه من هذا الكتاب.

المرتكز الفلسفي التاريخي

مفهوم المرتكز:

بدايةً أوضح المراد بقولي: فلسفي تاريخي. المقصود هو فلسفة التاريخ التي ينتزعها الملحد من معطيات معينة ليبني عليها ويمرر عبرها رؤيته الإلحادية للعالم. فليس المقصود إذاً تاريخ الفلسفة، ولا الفلسفة لوحدها، ولا التاريخ لوحده، وإنما فلسفة التاريخ الكامنة وراء ظهور الإلحاد بصورته التي يشهدها العالم اليوم. من هذا المرتكز يمكن إثارة أكثر من تصور من شأنه أن يمهّد لظهور الإلحاد في ثوبه الجديد، مثل فكرة تضارب وتعدد روايات نشوء الأديان عبر العصور ومن مجتمع لآخر، وفكرة خلو بعض المجتمعات البدائية من الأديان[1]، إلى غير ذلك من آحاد

(١) صرّح السير م. مونيير وليامز Sir M. Monier Williams وجماعة من الباحثين أن التوحيد متقدم على كل صور الشرك التي ظهرت لاحقاً. فالديانة الهندية مثلاً بدأت، بحسب نصوص في الفيداس، بالتوحيد ثم تحللت إلى صور متعددة للشرك. انظُر:
McCabe, J. (1918) The Growth of Religion: A Study of its Origin and Development, Watts & Co. London, p. 191.

التصورات التي يتخذها بعض الملاحدة عُدّةً في تبرير مواقفهم من الدين. إلا أن التصور الأساسي الذي ينبغي أن يعنينا هو التصور المستند إلى المفهوم السابق ذكره: تفسير حركة التاريخ؛ كيف نقرأ حركة التاريخ؟ وما الدلالات التي تحملها تلك القراءة بالنسبة لمعنى وجود الإنسان، وتشكّل وعيه في كل حقبة من أحقابه؟

مثالية التقدم الإنساني:

رغم علاقة التضاد بين فلسفة الإلحاد، لا سيما بطابعها النيتشوي ـ الماركسي، والأطروحات المثالية الغائية، إلا أن هناك فرضية تقود ناصية الإلحاد مفادها أن التاريخ يتحرك بشكل خطي (linear) من خلال فاعلية السعي الإنساني للانعتاق (emancipation) أو يترقى حلزونياً (spiral) في دورات متعاقبة بذات الفاعلية للوصول إلى أقصى حد ممكن من الحرية والاستقلال والرشاد لبني الإنسان. وأيّاً كانت صورة تلك الحركة، فإن المعنى الكامن في نظرة الإلحاد للتاريخ هو أنه في سيرورته العامة يتجه نحو حالة مثلى بالنسبة للإنسانية[1]، إنه

= ثم إني وقفتُ على ماهو آكد وأهم من هذا. فقد صرّح بعض جماعة من الباحثين في دورية Primitive Man (الإنسان البدائي)، عام ١٩٢٩م بما نصّه: «يظهر أن تاريخ الدين عبارة عن تحلل أو انحراف من صورة مبكرة خالصة ونقية من التوحيد». يُنظر:
J. M. C (1929) The Origin and Early History of Religion. Primitive Man, Vol. 2, No. 3/4, p. 45.

(١) وكما قرر علي عزت بيغوفيتش: «كل من العقلانيين والماديين يعتقدون أن التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطور العالم قد بدأ من الصفر. فالتاريخ ـ باستثناء بعض الحركات الالتوائية والانتكاسات المؤقتة ـ يلتزم بحركة متصلة إلى الأمام. ويتبع ذلك، أن الحاضر دائماً هو شيء أكثر من الماضي وأقل من المستقبل». (الإسلام بين الشرق والغرب، دار الشروق، ص٢١٤).

يتحسن ويُحسّن في ذات الوقت، والذي يتحسن ويُحسِّن هنا في واقع الأمر ـ من منظور الإلحاد الجديد ـ هو وعي الإنسان بذاته وحضارته التي يشيّدها وثقافاته التي ينتجها، وكذلك علاقاته التي يصنعها مع نفسه وما حوله؛ ليس هذا فحسب، الإنسان يتطور أيضاً وبنيته البيولوجية[1] في حالة انزياح لما هو أمثل وأفضل[2].

لقد رصد تلك الفرضية الكامنة في الوعي الغربي بشكل خاص عدد من النقاد والمؤرخين[3] نختار منهم فيلسوف التاريخ المخضرم ر. ج. كلنغوود (١٩٤٣ ـ ١٨٨٩م) في عمله العظيم ـ والذي اخترمته المنية قبل أن يتمّه ـ «فكرة التاريخ». بحسب كلنغوود: تمخّض عن عصر التنوير، بتمجيده للعقل وإعلائه من شأن العقلانية، مجموعة تصورات تركت وسماً عميق الأثر في وعي الإنسان الأوروبي تجاه نفسه والعالم من حوله، أحد هذه التصورات ـ وهو الذي يهمنا في هذا السياق ـ هو تأويل التاريخ على أنه تطور أحادي الاتجاه للبشرية من بداية ضاربة بجذورها

---

(١) الواو في «وبنيته» واو حالية.

(٢) المشكلة التي لا يجب أن تعزب عن ملاحظة القارئ هو أن هذه النعوت: أفضل، أحسن، أمثل... إلخ، تسبح عند الإطلاق في حقول دلالية ومجالات تداولية منفلتة ـ في علم إدارة المشاريع يحذر الخبراء مما يسمونه «مشكلة تفلّت النطاق» scope creep! ـ ويكتنفها غموض شديد عند التحديق والتحقيق، ذلك أنها بذلك تظل في حالة تماس مع مضامين ميتافيزيقية؛ ولطالما حذَّر أرباب الإلحاد الجديد أنفسهم، بلسان لاديني مبين، من إنشاء أي صلة بهذا العالَم.

(٣) كان بيكون من أوائل من أثبت للتاريخ معنى تقدمياً (progressive)، ولكن ضمن مشيئة الخالق في جعل البشر أسياد الأرض؛ فالمؤمنون بموجب هذه الوكالة يمارسون القوة والوصاية وينبرون لتأكيد ذواتهم استجابة لمشيئة الرب.

في البدائية والهمجية إلى نهاية تحتضن مجتمعاً تام العقلانية والتحضر(١).

لم تكن هذه النظرة التقدمية للتاريخ وليدة حدث يتيم، أو خطة عمل جمعت نخبة من العلماء والفلاسفة، وإنما هي «حيود نفسي عام» سببه، كما يقول فيلسوف اللاهوت هيوستن سميث، انحراف أمل الإنسان عن وضعه العامودي مافوق التاريخي إلى مادون التاريخي الذي نشهده اليوم(٢). فمن رافد دعوة التنوير إلى «عقلَنة الوجود» ـ من هنا التلقيب بعصر العقل The Age of Reason ـ و«مكننة العالَم»، إلى رافد التصور الهيغلي للتاريخ، ومروراً بإيحاءات التفسير التطوري لأشكال الحياة كما توصل له الداروينية، نتوفر على عيّنة متجانسة لنسق ثقافي يزدري الماضي، وينتقص الحاضر، ويضع كامل أمله في كمال المستقبل.

فيما يأتي سوف أؤجل الحديث عن دور التنوير إلى أن يحين الكلام عن الأسئلة الكبرى التي صاغت الرؤية التنويرية للعالم، وأستكمل الحديث عن روافد وتجليات العقيدة التقدمية التي، لأستعير تعبير الدكتور الطيب بوعزة، آلت ـ من ضمن ما آلت إليه ـ مع مرور الوقت إلى انهيار «إمكانية الإحالة»، وبالتالي

---

(١) Collingwood, R. (2005) The Idea of History, Oxford University Press, p. 88.

(٢) Smith, H. (1992) Forgotten Truth, p. 118-120.

ولعل هذا يفسر كمون «عقيدة الخلاص» ـ سواء بشكل مضمر أو غير مضمر ـ في مختلف الأطروحات التقدمية، بما في ذلك تفاؤل الإلحاد بـ «عهد جديد» تكون الكلمة العليا فيه للعلم الطبيعي والمذهب الإنساني فقط.

انهيار الإمكان الأنطولوجي والإبستمولوجي للمعنى معاً[1]. ثم أفرد المضمون التقدمي في نظرية التطور الدارويني بمعالجة خاصة لأهميته وحساسية تداعياته.

نقول إذاً: بلغ تطلع الإنسان إلى عهد قريب يحقق استقلاله ويستكمل فيه وعيه بذاته ـ هكذا ـ أوجه مع انتعاش النزعة التقدمية الانعتاقية التطورية[2] (progressive, emancipatory, evolutionary)، والتي شكلت ملامحها العامة أطروحات أعلام مؤثرين من أمثال: مركيز كوندورسيه، أوغست كونت، فيلهلم هيغل، كارل ماركس، وفريرديك نيتشه. **فالأول** صاغ أطروحته المبشرة بيوطوبيا قريبة[3]

---

(1) يشير بوعزة إلى قريب من إشارة هيوستن سميث السابقة. يعرف بوعزة الإمكان الأنطولوجي بأنه «الاعتقاد بكينونة ماورائية نفسّرُ بالإحالة إليها». (الطيب بو عزة، في دلالة الفلسفة وسؤال نشأة، مركز نماء، ص٢٠). والماورائي في هذا السياق هو «ما فوق التاريخي» بلغة هيوستن.

(2) ليس مفهوم التطور هنا بيولوجياً صرفاً، وإن اتصل به واستثمره كما سيأتي، وإنما ثقافي اجتماعي نفسي حضاري بالدرجة الأولى.

(3) جعلها كوندورسيه خاتمة عشر مراحل تاريخية يمر بها الإنسان، ولم أكن أعلم الأساس الذي بنى عليه هذا التصور حتى اطلعتُ على عمله الموسوم بـ «تقدم العقل البشري»، فإنه لما أتى للحديث عن مستقبل تطور البشر، ذكر العلوم الطبيعية وانتظام قوانينها مع ما تتمتع به من قدرة تنبؤية عالية، ثم قال: «أصل إيماننا الوحيد بالعلوم الطبيعية هو مبدأ الثبات والانتظام في القوانين العامة، المعلوم منها والمجهول، التي تنظم ظواهر الكون، ولكن لم يجب أن يكون هذا المبدأ الذي يصدق على سائر عمليات الطبيعة أقل مصداقية عندما يراد تطبيقه على تطور ملكات الإنسان الفكرية والأخلاقية؟». (ينظر: Condorcet, M (1802) Outlines of an Historical Review of the Progress of the Human Mind, Fryer, p. 109).

في الرسالة الثانية من هذا الكتاب، سوف يرى القارئ كيف يندرج افتتان كوندورسيه بالعلم الطبيعي تحت مرتبة معينة من مراتب الوعي.

تمحو الطغاة وعبيدهم والقساوسة وأتباعهم من الوجود، وتبقي فقط على العقلاء لينالوا حريتهم ويحققوا رشادهم وسعادتهم بمحض إرادتهم. **أما الثاني**[١] فاشتهر بنظرية تطور المفاهيم الكبرى للمجتمعات عبر ثلاث مراحل متعاقبة: (١) المرحلة الثيولوجية؛ أي: الدينية اللاهوتية، (٢) المرحلة الميتافيزيقية، حيث يشتبك العقل المجرد مع قضايا ما وراء الحس؛ وانتهاء بالأخيرة في نظره وهي (٣) المرحلة الوضعية، وفحواها ـ ضمن أشياء أخرى ـ التأكيد على تعذر الوصول إلى يقين (أو معرفة فعلية) في غير النطاق الذي يهيمن عليه سلطان الملاحظة والتجربة. تلك هي المراحل؛ وبقليل من التأمل نجد ـ على نحو تقريبي ـ أن كونت يريد حكاية هذه القصة: الإنسانية ككل في رحلة مضنية للوصول إلى اليقين (certainty). في أول أمرها فتّشت عن اليقين في وجدانها واخترعت ما قدّر لها أن تخترع من الآلهة والمثُل لإشباع تلك الحاجة الشديدة الإلحاح: الحاجة إلى يقين؛ ثم تطور سعيها في رحلة البحث إلى حقبة شهدت يقظة العقل المجرّد، حيث جرّب الإنسان الشك والتساؤل وشرع في محاولات إيجاد أساس ميتافيزيقي للعقل والأخلاق والقيم والحقوق، مثلما حاول رينيه ديكارت تأسيس ميتافيزيقيا خاصة بالعقلانية نفسها ومثلما حاول كانت Kant الشيء ذاته مع مسألة الأخلاق، وبالتالي هي ـ أي: مرحلة الميتافيزيقيا ـ في الترتيب

---

(١) كان فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey ـ وكذلك ماركس! ـ فيمن رفض تصور أوغست كونت بشأن تطور المجتمعات عبر المراحل المذكورة.

المنطقي التاريخي عند كونت تشكل ما يشبه إفاقة من سبات الماضي وفي نفس الوقت إطلالة عليه في آن معاً، والذي هو عملياً - أي: ذلك الماضي وربما باستثناء عقلانية الإرث اليوناني - لاعقلاني، ومن ثم النزوع لإعادة فهمه تحت مجهر العقل استقلالاً عن الدين. إلا أن العقل فيما يتعاطاه ويريد التأسيس له من يقين في قضايا العلم والدين والأخلاق لم يسلم من الوقوع في ضروب جديدة من التخرصات والتخمينات، الأمر الذي مهّد مجدداً لعودة شبح اللايقين. من هنا كان العلم (الطبيعي) الوضعي، بتأكيده على المحسوس والقابل للقياس والتحقق والاختبار في الأدوات والمنهجيات والنتائج هو الملاذ الذي أمَّنَ للإنسان - هكذا قيل - فرصة الإلتقاء باليقين والعيش معه[1].

ولما لاحظ الإنسان أن العلاقة بين الابتعاد عن حدود اللاهوت والميتافيزيقيا والاقتراب من تخوم الوضعية من جهة وزيادة منسوب اليقين (نمط معين من اليقين) من جهة أخرى هي علاقة تكاد تكون طردية، لما لاحظ الإنسان ذلك، لم تقتصر نتائج هذه الملاحظة على تحسين جودة المخرج العلمي فحسب وإنما تجاوزت ذلك إلى تعضيد وتأكيد المنطق الوجودي للسعي البشري. وبتعبير تارناس عن محصلة هذا المآل الذي تعاظمت فيه

---

(١) كما هو معلوم، نجمت فيما بعد ضروباً جديدة من اللّايقين، لم يعهدها البشر من ذي قبل، أصيبت على أثرها المدرسة الكونتية بخيبة أمل كبيرة. مؤرّخاً لهذه الحقبة، صنّف العالم الروسي الشهير إيليا بريجوجين Ilya Prigogine كتابه «نهاية اليقين» The End of Certainty.

آمال الإنسان: «إرادة الإنسان، لا إرداة الله، باتت الأساس المعترف به في تحسين أحوال العالم ومصدر تحرر الإنسانية نحو التقدم»[١].

أما بالنسبة لفلهلم هيغل، صاحب أوسع وأعمق أثر في الضمير الفلسفي المثالي للإنسان الغربي، فالتاريخ متحرّك بمجموع إرادة الجنس البشري لنيل الحرية، عبر جدلية أخلاقية عقلية يترقّى معها وبها وعي الإنسانية ككل نحو كمال ينتظرها في المستقبل؛ ويجدر التنبيه على أن هيغل لا يرى التاريخ شيئاً بائناً عن سعي البشر وإنما يراه كامناً فيه، وكائناً به، عبر سعي الروح (بالألمانية Geist) المطلقة، المبثوثة في مجموع إرادات البشر أو وعيهم الجمعي (collective consciousness)، لتحقيق كمال مرتقب. فالتاريخ إذاً: هو عصامية الوعي الجمعي لبني الإنسان مدفوعة بالرغبة في التحرر، وهو وعي يتفتق في كل مرحلة من مراحله عن تطلع أنضج من الذي قبله إلى ذلك الكمال المنشود. وكما سنرى بالمقارنة مع الطرح الماركسي، يرى هيغل أن إرادة الجنس البشري هي الآخذة بتلابيب التاريخ، وهي صانعة حتمية سوقه إلى حيث شاءت تلك الإرادة؛ أما بالنسبة للماركسية فالتاريخ هو الذي يقود ناصية الإرادة البشرية، وبالتالي هو صانع حتمية انصياعها لسنن انعتاقها؛ والسبب الرئيسي في هذا التخالف هو أن فلسفة هيغل مثالية ترانسندنتالية[٢] وفلسفة ماركس مادية أرضية. أما

---

(١) Tarnas, R. (1991) The Passion of the Western Mind, Ballantine Books, p. 323.

(٢) على خلاف بين النقاد حول البُعد الترانسندنتالي.

مُنعقَد التآلف بينهما فكائن في المعنى الجدلي لحركة دولاب التاريخ.

أما كارل ماركس، فقد دشن كما لا يخفى فصلاً معروفاً في أدبيات تفسير حركة التاريخ؛ وفلسفته بتأكيدها المعروف على حتمية السيرورة التاريخية[١] ضمن إطار مادي خالص، من خلال جدلية العلاقة بين شخصية المجتمع وعناصر نظامه الاقتصادي، فأشهر من أن نتوسع في بسطها. إلا أن الذي يلزم التذكير به في هذا السياق هو أن الأطروحة الماركسية، في مناصبتها العداء للمكون المثالي المتعالي من فلسفة هيغل، قد خلَّفت أثراً لا يمحى في الوعي الجمعي للأمة الغربية، فشكلت بدورها رافداً أساسياً من روافد تغذية النزعة الإلحادية[٢]، عبر إمدادها بمقومات خاصة: المقوم الحتمي المادي الصارم[٣]. في نظر ماركس، وضع هيغل العربة قبل الحصان بتقديم الروح على التاريخ، بينما

(١) من النقاد من ينفي الحتميةdeterminismعن الماركسية، إلا أنه يظل من الصعب نفيها بالنظر على أقل تقدير إلى لوازم ومقتضيات الطرح الماركسي، ومن المعلوم أنه يظهر في المفهوم ما لا يظهر في المنطوق.

(٢) عاصر ماركس دارون ـ هلك الأول (١٨٨٣م) بعد الأخير (١٨٨٢م) بعام ـ واطلع على كتاب «أصل الأنواع»، وأدرك قيمته بالنسبة لنظريته التي صاغها حول صراع الطبقات وجدلية تقدم المجتمعات. يأتي هذا ليؤكد ما ألمحتُ إليه من أسبقية «الرؤية الذاتية» على معطيات العلم المجرد الخام، حيث تُسلّط الأولى على الثانية، والماركسية ليست إلا مثال واحد على التوظيف المؤدلج للعلم.

(٣) من جهة أخرى اعتُبر الدين أفيوناً للشعوب لأنه، كما يبرر الشيوعيون، يغيبها عن الوعي بمسوؤليتها التاريخية تجاه تحرير ذواتها من استبداد واستغلال الطبقات البرجوازية المتحالفة مع رجال الدين الفاسدين.

الحالة السوية، في نظر ماركس، أن التاريخ هو صانع أحوال الروح، وما الروح (الأفكار، والمثل) إلا أعراض أو ظواهر طارئة epiphenomena تتبدّل بتبدّل أوجه حركة التاريخ، ولكن صوب ماذا؟ صوب فردوس أرضي مرتقب، تختفي منه الطبقية، وتسوده قيم اليوطوبيا الاشتراكية[1]. وهكذا يكتسبُ التطلع التحرري المادي زخماً جديداً (momentum) يضاف للزخم الآخذ في التعاظم منذ العهد اليوناني، مروراً بالعصور الوسطى[2]، وانتهاءً بالعصر الحاضر.

---

(١) ألفت الانتباه إلى أن أصل التعبير بـ «اليوطوبيا الاشتركية» منصوص عليه في البيان الشيوعي. كما أود الإشارة إلى أن من تناقضات الماركسية إثبات الحتمية والحرية، إذ لا معنى، بل لا إمكان، لثورة البروليتاريا في وجه الظلم من دون قدر أصيل من حرية الإرادة. إلا أن فريقاً من النقاد ينفي هذه الحتمية ويتأولها بما لا يوحي به ظاهرها (انظر على سبيل المثال: Gasper, Phil. Is Marxism Deterministic? International Socialist Review; online, accessed 16th Dec. 2013).

(٢) يسجل ريتشارد تارناس ومضات من تجليات هذا التعاظم في مناقشته للكيانات الاجتماعية الجديدة التي تشكلت في الشطر الأخير من القرون الوسطى. فقد رافق تبلور هذه الكيانات ظهور علاقات تعتمد على التواصل والتعامل الأفقيين بدلاً من العمودي الذي ارتبط بالنظام الهرمي الإقطاعي الكهنوتي الآفل، الأمر الذي فسح المجال أمام تحديات تتطلب ألواناً جديدة من الفهم العملي (من عمل) والتفكير الأرضي. وقد تبدّت آيات ذلك في استمراء التنظيمات السياسية والمؤسساتية للتفكير العلماني في إدارة شؤون الحياة، ودبيب روح أقرب للديمقراطية منها للمركزية والبيروقراطية في تفاعل الفئات الاجتماعية مع بعضها البعض، وكذلك ابتناء كثير من الإجراءات القانونية على أسس أكثر عقلانية وموضوعية وأقل اعتماداً على الأساليب الذاتية الشخصية (ومنها ما يعرف بـ trial by ordeal وتعني الابتلاء أو الاختبار، وهو أقرب من ترجمتها إلى «تعذيب» كما اختار مترجم طبعة العبيكان. في تلك الحقبة كان القضاء يتوصل إلى أحكام الإدانة أو البراءة من خلال تعريض المتهم لألوان =

أما فريدريك نيتشه[1]، وكما هو الحال بالنسبة لكارل ماركس، فليس من الحكمة أن نختزل الحديث عن جوهر فلسفته في تأثيره كفرد. واللائق بموضوع هذه الورقة أن ننظر إليه مع فلسفته بصفتهما حالة معبرة عن تنامي زخم الاستقلال العقلاني لأقصى حدوده. إنهم يلقّبونه فيلسوف القوة، لكنها ليست قوة الجسد أو الحس، وإن اقتضاها الحال كوسيلة للقوة المعنوية الكامنة في فلسفته، وإنما قوة النفس أمام الوجود كله، وقوة العقل الصارمة في محاسبة النفس ونقد الأفكار، أيّاً كانت. ولكي نتفهم جوهر فلسفته من دون كثير استطراد فلا يسعنا إلا التأكيد على ما أكد عليه نيتشه نفسه من أن مسؤولية الإنسان الأولى والأخيرة هي قمع الأوهام (بتعبيره: تحطيم الأصنام) بمطرقة الحقيقة واغتيال كل الأفكار المتمردة على سلطان العقل ووأدها أولاً بأول، مهما كانت قدسية أو مكانة تلك الأفكار في عُرف أي

= من الابتلاء الفظيع، فإن اجتازها حكموا ببراءته وإن أخفق أدانوه. كان هذا يحدث في الوقت الذي عرف فيه المسلمون نظاماً قانونياً فقهياً منقطع النظير، حتى كتب الدبلوماسي والقانوني السويسري مارسيل أ. بويسارد Marcel A. Boisard في ذلك دراسة توسّمت أصول القانون الدولي الحديث في دواوين الفقه الإسلامي) انظر:

Tarnas, R. (1991) The Passion of the Western Mind, Ballantine Books, p. 173.

(١) أنبه على أن نيتشه نبذ الفكر التقدمي الإرتقائي المستوحى من نظرية التطور واعتبره فارغاً، ولكنه رأى في المقابل أن التقدم الحقيقي، إن كان ولابد من شيء اسمه التقدم، يكمُن في شجاعة الإنسان أمام الوجود كله، فالتقدم عنده معنى يبنيه الإنسان بقوته وتوكله على نفسه في مواجهة صعاب الحياة وتناقضات الوجود. من رحم هذا النمط من التقدم، وإن كان متقطعاً وتتخلله إخفاقات، يولد الإنسان الخارق المؤمن بإرادته وانتصاراته، الكافر بالخالق والدين والمثاليات.

مجتمع من المجتمعات. فقط الإنسان من يقرر ما هو حق وما هو باطل، ويتعرف بذاته على ذاته، وبالتالي يصنع ضميره ومصيره في آن معاً. إن كان هناك من لغة تختصر وصف الصَلَف النيتشوي بأبلغ تعبير فهي لغة الكتاب العزيز ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝﴾. وهكذا لم يتردد النقاد في اعتبار فلسفة نيتشه مكملة ـ إن لم تكن متوِّجة ـ للمشروع الوجودي الذي افتتحه سورين كيركيغارد. وهنا مفارقتان: **الأولى** أن كيركيغارد ونيشته معدودان في أعلام المذهب الوجودي، ومع ذلك نجد كيركيغارد قد وجّه وعي الإنسان من الداخل إلى الخارج، وجّهه من وعيه بضعفه وفقره وذلته وبؤسه إلى وعيه بحاجته للفرار من نفسه إلى الله؛ بينما صرف نيتشه وعي الإنسان من الخارج إلى الداخل ليشعره بالاكتفاء والاستغناء، من وعيه بفكرة الإلٰه، التي لا تزيد الإنسان في نظره إلا وهناً إلى وهن وتعميه عن حقيقة وجوده، إلى وعيه بحقيقة ذاته في هذا العالم المليء بالشرور. نيتشه وكيركيغارد على طرفي نقيض في هذه المسألة. أما **المفارقة الثانية** فهي تقديس نيتشه للحقيقة وإيمانه العميق بأنها يجب أن تطلب لذاتها ولذاتها فقط، حتى وإن آل بنا الإخلاص في الطلب إلى إماتة فكرة الإلٰه[١]، إلا أن ـ وهنا تكمن المفارقة ـ عين المطلب الذي نادى

---

(١) وبالتالي إعلانه الشهير أن الإله قد مات. تعلّق ت. ز. لافاين، أستاذة الفلسفة في جامعة جورج واشنطن: لم يقصد نيتشه ذلك حقيقة (لأنه ملحد بالأساس) وإنما كناية عن المبالغة في موت فكرة الإلٰه في قلوب الناس، وإن أنكروا ذلك بلسان المقال!.

أقول: وهذا إلى حد بعيد صحيح، فموت فكرة الإله ـ بمفهومها المعياري ـ =

به واستحوذ على قلبه هو ذاته الذي حرّك خلقاً لا يحُصون ليس إلى فكرة التعايش مع الإلٰه فحسب وإنما العيش له وبه. أما بخصوص المكانة التي يوليها نيتشه لمسوؤليتنا تجاه الحقيقة فلا أخال أحداً يخالفه من حيث المبدأ في مرسومه الشهير أنه:

«لا يكفي لطالب الحقيقة أن يكون مخلصاً في قصده، بل عليه أن يترصد إخلاصه، ويقف موقف المشكك فيه؛ لأن عاشق الحقيقة إنما يحبها لا لنفسه مجاراةً لأهوائه، بل يهيم بها لذاتها ولو كان ذلك مخالفاً لعقيدته، فإذا هو اعترضته فكرة ناقضت مبدأه وجب عليه أن يقف عندها فلا يتردد أن يأخذ بها. إياك أن تقف حائلاً بين فكرتك وبين ما يُنافيها، فلا يبلغ أولَ درجة من الحكمة من لا يعمل بهذه الوصية. عليك أن تُصلي نفسك كل يومٍ حرباً وليس لك أن تُبالي بما تجنيه من نصر أو تجني عليكَ جهودك من اندحار، فإنّ ذلك من شأن الحقيقة لا من شأنك»[1].

= أو اتجاهها نحو الموت في الضمير الغربي تقدّمها إرهاصات متراكبة وشديدة التعقيد، ينظمها كلها قاسم مشترك أكبر ألا وهو شعور الإنسان المتزايد ـ والواهم من وجهة نظرنا ـ بأن الحقيقة الوجودية العظمى تكمن في السعي الذي يحقق له أكبر قدر من الحرية والاستقلال، والقضاء على كل ما من شأنه أن يهدد نجاح هذا المسعى. الجدير بالذكر أن هذا سؤال ميتافيزيقي بامتياز؛ لأنه يطلق حكماً خبرياً بحق الوجود substantive ontological assertion ومثل هذا يحوِج صاحبه إلى افتراض مشروعية البحث الميتافيزيقي من أساسه، وبالتالي إلى افتراض أن أجناس الأدلة على صحة هكذا تقرير لا تقل مشروعية.

(١) انظر: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، التمهيد: صفحة (و).

وللمترجم والله أعلم بعباده ثناء عطر على مصطفى صادق الرافعي، وتعقيبات نافعة على نيتشه في ذات الكتاب. أقوله كي لا يتوهم متوهم أن المترجم ـ ككثير من المترجمين الذين قطعوا أواصر الانتماء إلى دينهم وأمتهم ـ لم يُجد أكثر من دور الببغاء.

وكما ذكرتُ آنفاً، بقطع النظر عن مشروع نيتشه كحدَث، يمكن للمتأمل أن يلحظ كيف تختصر الروح النيتشوية قدراً صالحاً من عنفوان الإلحاد الجديد؛ فهي أصل متقدم لغرور دوكنز، وصلف هتشنز، وتعنت دينيت، وهجوم هاريس. على سبيل المثال يقول نيتشه: «الله، وخلود الروح، والخلاص، والآخرة، كلها مفاهيم لم أعرها اهتمامي ولا منحتها وقتي»، ثم يهجم على المعنى الذي يترجم عن عامل الثقة في إلحاد اليوم، فيقول: «لم أعرف الإلحاد كنتيجة، وأقلّ من ذلك كحدث: إنه لدي أمر بديهي من قبيل الغريزة»[1]. وفوق ذلك، وفي عبارة لاكها دوكنز في مناسبات مختلفة، الأديان بالنسبة له: «تدميرٌ فيزيولوجي للإنسانية»[2]، وهي من: «شأن الرعاع»، ومن ثَمَّ تكون الحاجة لغسل اليدين بعد ملامسة المتدينين[3].

رافد التطور البيولوجي:

كثيراً ما يقال أن المثالية تتقدم الواقعية في الرؤية الإنسانية للحياة، وهو ما ينطبق على الحالة الإلحادية في تصورها التقدمي للتاريخ. إذ يمكن تتبع جذور الفرضية التقدمية للتاريخ إلى مرحلة مبكرة من عمر البشرية؛ أي: قبل أن يجد الإنسان في الواقع

---

(١) المصدر السابق، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٣. ننبه إلى أن كثيراً من ردود أفعال نيتشه كانت ضد فساد المسيحية (انظر: ص١٥٩ ـ ١٦٠)، وكذلك الأمر بالنسبة لدوكنز كما ذكر هو عن نفسه في كتابه «وهم الإله».

أساساً يكفي لنقل نظرته التقدمية للتاريخ من حيز الخيال إلى حيز الحقيقة، على الأقل من وجهة نظره. في هذا المضمار، جاءت نظرية التطور الداروينى لتشكل ما يشبه التقعيد العلمي للتصور الفلسفي الآنف الذكر للتاريخ[١]، وإن كنا بالطبع نختلف مع هذا التوظيف الميتافيزيقي لمعطيات العلم الخام. تكرّس نظرية التطور الدارويني - خاصة في ثوبها الأورثودوكسي - لمفهوم تحسُّن أجناس الحياة مع مرور الزمن، وتزعم أن أشكال الحياة تسلك في جملتها مسلكاً تصاعدياً في «سُلّم» التفاضل[٢]. ومن المهم قبل الإطناب في هذه الجزئية أن نؤكد على أن نظرية التطور بوضعها الراهن لم تعد قاصرة على محاولة تفسير الجانب الحيوي العضوي الخالص للحياة وإنما توسعت في نطاقها التفسيري حتى اخترقت حقولاً ذات استقلال وسيادة كعلم الاجتماع والنفس والأعصاب والثقافة فأصبح لدينا الآن ما يعرف بعلم

(١) هو في نظر الإلحاد في حكم التقعيد أو التأصيل العلمي للنزعة التقدمية للتاريخ؛ بمعنى أن أقطاب الإلحاد الجديد يعتقدون أن العلم قد صادق على نظرته التقدمية للتاريخ من خلال أدلة التطور الدارويني. في واقع الحال لا يعدو ما سبق قراءة معينة لمعطيات النظرية - على التسليم بتماسك النظرية ككل وخلوها من الثغرات - مثلما قرأها النازيون لشرعنة نقاء وصفاء الجنس الآري من دون سائر الأجناس، ومثلما قرأها المنادون بعملية تحسين النسل فأباحوا لأنفسهم عملية تطهير منظمة، ومثلما قرأها هربرت سبنسر قراءة نجمت عنها الداروينية الاجتماعية والمقالة التي طار بها الركبان: «البقاء للأصلح».

(٢) من علماء التطور الكبار الذين شنّوا حملة شعواء ضد نموذج «السُلّم» في تصوير حركة التطور العالم ستيفن جاي جولد. يُنظر على سبيل المثال Gould, S. (2007) Ever Since Darwin, Norton, p. 56-58

الاجتماع التطوري Evolutionary Sociology والنفس التطوري Evolutionary Psychology والأعصاب التطوري Evolutionary Neuroscience وعلم الثقافة التطوري أو نظريات تطور الثقافات Theories of Cultural Evolution.

ولكي ندرك حجم الأثر الذي خلّفته عقيدة التطور في منظومة المعرفة ككل، يكفي الالتفات إلى تداعياتها لا على أوضاعنا المعرفية المتغيرة فحسب وإنما الأوضاع المعرفية التي يفترض فيها الثبات[1]. فقد بلغ الحال بدوغمائية التطور أن نفت ثبات مبادئ العقل الضرورية في كل العوالم الممكنة؛ أي: أنها - كما تقرر البنائية constructivism (لا البنيوية structuralism) - خبرات آنية مخترعة لا مكتشفة، تشكلت بدافع التكيّف adaptation. للاستطراد قليلاً، يقابل هذا التعنت من جانب غلاة التطور خلافٌ عريض بين العلماء والفلاسفة حول كفاية المذهب الطبيعي (naturalism) في تفسير ظاهرة الوعي؛ ومن المعلوم أنه لا يمكن الحسم في مسألة أصل المعرفة حتى تحسم مسألة الوعي. في هذا السياق يجدر أن نشير إلى أن فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey لم يكن يعتبر ملكة التأمل الانعكاسي في الذات صورة من صور الذكاء الحيواني، وإنما سمة فريدة يتسم بها النوع

---

(١) في الرسالة الثالثة من هذا الكتاب محاولة مبتكرة لتوظيف ما أدعوه بـ «الأوضاع المعرفية» epistemological statuses، وأصل الاصطلاح مأخوذ من فيلسوف العلوم لاري لودان Larry Laudan، وقد حاولت تطويره لكي يفسر ويستوعب المفاهيم المنبثقة عن التصور الصحيح للعقل (انظر رسالة «مبحث في العقل» من هذا الكتاب).

الإنساني؛ أما عالم الرياضيات المعاصر روجر بنروز Roger Penrose فيؤمن أن إدراكنا للحقائق الرياضية، كما ينصُّ هو، «منحة إلهية» God-given، ويعتقد الرياضي غودفري هارولد Godfrey Harold أن أصول الحقائق الرياضية ليست من اختراعنا وإنما من اكتشافنا، وأن دورنا في هذا كله لا يتجاوز كشف اللثام عما هو متقدم على وجودنا ومستقل عنه. أما الرياضي الكبير ليوبلد كرونكر Leopold Kronecker، فرغم ميله للبنائية ومجادلته عن بعض صورها، إلا أنه قد صرّح في عبارة سارت بها الركبان بأن واضع الأعداد الصحيحة integers هو الله والباقي - أي: ما يُشتق منها ويبنى عليها ويُفعل بها - من تصرّف الإنسان.

أعود فأقول: إن توسع الإطار التفسيري للنظرية حتى غزا طيفاً واسعاً من الحقول العلمية ليزود المتابع العادي فضلاً عن المتخصص بمؤشر واضح على رسوخ العقيدة «التطورية» في وجدان المؤسسات العلمية الغربية على اختلاف أنواعها؛ ومع أن هذه الرؤية لم تعد تتمتع بذات الزخم الذي حظيت به إبّان نشوءها إلا أنها ما زالت تحتل حيزاً مؤثراً في الوعي العلمي الغربي إلى هذه الساعة. وللقارئ أن يتساءل: من أسس لهذه الفكرة وحقنها في الأوساط الأكاديمية حتى اكتسبت بعداً ثقافياً عميق الأثر إلى يومنا الحاضر؟ والجواب: لم يكن التصور التطوري لأصل الحياة من حيث العموم أجنبياً تماماً على الفكر الإنساني ككل، فقد كان حاضراً منذ القدم في بعض ما نقل من إرث الفلسفة اليونانية

(منذ الأيوني أناكسيماندر Anaximander، كما يؤرخ البعض)[١]، إلا أن اصطباغها بأول صبغة علمية رسمية كان على يد كل من تشارلز داورن وألفرد والاس، وقصة تغلُّب وانتشار مروية دارون للتطور لا تخفى. ففي خاتمة كتابه «أصل الأنواع» يقرر دارون ما يشبه الأصل لعقيدة ترقّي صور الحياة في سلّم الكمال، بقوله: «بما أن الانتخاب الطبيعي يعمل كلياً من أجل مصلحة كل كائن[٢]، فإن جميع الملكات الحسية والذهنية (لكل كائن) سوف تنزع للتقدم نحو الكمال»[٣].

أمام هذا التوظيف المتعسف لنظرية التطور في تفسير حركة التاريخ، لا نستغرب عزوف جمع غفير من متأخري العلماء والفلاسفة عن محاولات تفسير التطور - أو التحول بمعنى أدق - ضمن نسق خطي تصاعدي باتجاه الكمال، إذ أن أي إصرار على الموقف التقليدي سيمثل دوغمائية سافرة في ظل تواتر شواهد وأدلة العلم الحديث على تعقيد وتشابك العملية التطورية[٤]،

---

(١) في رسائل إخوان الصفا، ورواية حي ابن يقظان، شواهد تعكس تصوراً أولياً مجملاً لمفهوم التطور.

(٢) صاغ سبينوزا مصطلح conatus والذي يعني أن كل كائن - بما في ذلك المنظمات والجماعات والمجتمعات - يسعى بشكل حثيث لضمان استدامة ذاته، ويسلك في ذلك كل مسلك ممكن إلى أجل غير مسمى.

(٣) Darwin, C. (1998) The Origin of the Species, Wordsworth Classics, p. 368.

(٤) صرّح الناقد والمؤرخ التطوري كارل زمر بأنه كلما ازددنا علماً بعلم الجينات كلما تعقّد فهمنا لقصة التطور. عملياً، هذا يعني أن العلم لا يتجه لفك ألغاز الحياة وإنما يتجه لمزيد من الألغاز. يُنظر:
Zimmer, C. (2012) Redrawing the Tree of Life; online: http://phenomena.nationalgeographic.com/2012/12/20/redrawing-the-tree-of-life/; accessed 23 Dec. 2013.

الأمر الذي حدا بعلماء من مثل ستيفن جاي جولد Stephen Gould إلى المطالبة بنبذ التصور الكلاسيكي لمسار التطور نبذاً كلياً. ولم يمثل رأي جولد موقفاً يتيماً في هذا الصدد، لا سيما بعد اكتشاف أن الجينات تنتقل أفقياً horizontal gene transfer في مسار التطور، وظهور دلائل مقويّة لفرضية للتطور المتوازي parallel evolution، وأخرى معززة لنظرية التطور التكافلي أو التعاضدي symbiosis التي طورها بشكل لافت لين مارغيولس وجماعة، وكذلك ظهور أصوات تؤكد على عُقْم مفهوم الانتخاب الطبيعي، وخلو دلالته من معنى يتيح نفسه للاختبار والتحقق[1]، إلى غير ذلك مما لا يتسع له المقام من مستجدات، حتى أن بعض النقّاد لم يكتف بالدعوة إلى إعادة النظر في شكل «شجرة الحياة» وإنما المطالبة باجتثاثها بالكلية[2].

يحسن بنا أن نؤكد مجدداً على أن العقيدة التقدمية المستوحاة من نظرية التطور في ثوبها التقليدي لم تعُد مؤخراً محل قبول ذي بال عند كثير من فلاسفة العلوم والتاريخ، ومن باب

---

(١) ينظر في تهافت القيمة المعرفية لمفهوم الانتخاب الطبيعي ما كتبه الفيلسوف جيري فودور:

Fodor, J. (2011) What Darwin Got Wrong, Profile Books.

(٢) في مقال نشر في دورية The Scientist الشهيرة، بعنوان (اجتثاث شجرة الحياة)، يقول برندن ميهر Brendan A. Maher: «انتقال الجينات أفقياً...يلقي بظلال الشك على مصداقية شجرة دارون بأصلها المستدق الوحيد وتشعبها الخطي. إن هذا الاجتثاث (لشجرة دارون) يفتح المجال أمام تخمينات عديدة بشأن أصول الحياة». Maher, B. (2002) Uprooting the Tree of Life; The Scientist, (Sept.) No. 16, p. 26.

أولى عند الأوساط التي تمارس العلم بمعايير شديدة الصرامة، بعيداً عن أي إيحاءات ميتافيزيقية، مما يفسر، بشكل رئيسي على الأقل، اختفاء أي احتفاء بهذه النزعة في المخرجات العلمية المعتبرة منذ عقدين أو أكثر من الزمن. يقول جون ستيوارت في كتابه «سهم التطور: اتجاه التطور ومستقبل الإنسانية»:

«لا يوجد اتفاق حالياً بين التطوريين حول ما إذا كان التطور يسلك مسلكاً تقدمياً؛ الأكثر يؤمنون أن الأمر بخلاف ذلك. النظرة التي تزعم أن التطور تقدمي وأن بني الإنسان يقفون الآن على التخوم المتقدمة للتطور على هذا الكوكب هو زعم لا يؤيده أكثر المفكرين التطوريين»[١].

لعلي أطلت الحديث بعض الشيء عن المرتكز الفلسفي التاريخي وروافده، ولم أكن لأفعل لولا أهميته في تبيُّن موقع الإلحاد الجديد من خريطة تطورات الفكر الغربي بشكل عام، والأوروبي بشكل خاص. عندما نعي أن الإلحاد الجديد ـ والإلحاد ككل ـ قرار يستند إلى جملة من المحددات الثقافية والاجتماعية وبالتالي النفسية[٢]، فإنه سريعاً ما ينقشع وهم الادعاء

---

(١) Stewart, J. (2000) Evolution's Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity. p. 6.

(٢) هذ الترتيب مقصود؛ إذ هناك ما يشبه الإجماع من علماء النفس والأعصاب والإجتماع على أن أوجهاً عديدة من أحوال الفرد النفسية وطرق تفكيره ضاربة بـأطنابها في التربة الثقافية التي تتقدمها في الوجود؛ هذا أمر مثبت علمياً، والنفسية الإلحادية ليست حالة استثنائية. أسوق شاهداً من أحد أعمال Hazel Markus، رائدة مجال «الأنفس الممكنة» possible self theory، وفيه تقول: «بالنسبة للأفراد المنتمين =

النيتشوي أن الإلحاد «أمر بديهي من قبيل الغريزة»، وهي دعوى تنطوي على وهم يستحوذ على عقول كثير من ملاحدة اليوم، فيجعلهم يتصرفون ككائنات لاحول لها ولا قوة تجاه الخيار الذي انتهوا إليه؛ لظنّهم أن ما انتهوا إليه مسؤولية أخلاقية يحتمها الظرف الحضاري الراهن، وهذا غير صحيح.

تاريخ غرور:

لما أشرتُ قبل قليل إلى أن قرار الإلحاد هو في أحسن أحواله تعبير عن موقف وأنه ليس من الغريزة في شيء، أجدني مضطراً لحشد شواهد سريعة ومركزة تدلل على ما ذكرت؛ وهي في آن معاً (١) عوامل تأثير في البنية الثقافية والشروط الحضارية التي تمخّض عنها غرور الإلحاد المعاصر و(٢) مظاهر افتتان بالروح Zeitgeist المتولدة من مجموع تفاعلات ذلك التأثير.

= لسياقات ثقافية معينة، لوحظ أن أحوالهم النفسية تشكلت وفقاً لها. إن السياقات الثقافية والمواقف الاجتماعية توفر ذات الإطارات التي تتطور داخلها أنظمة الأفراد النفسية». (Markus, H. & Kitayama, S. (2003) Culture, Self, and the Reality of the Social. Psychological Inquiry, Vol. 14, No. 3/4), pp. 277-283).

للاستطراد: من بين تأثير العوامل الخارجية وأصالة الحرية الإنسانية تتولد إرادة الفعل. هنا يطالعنا مفهوم structuration، وهو ما يمكن ترجمته إلى: البنوية التفاعلية، والذي طوره بشكل لافت عالم الاجتماع البريطاني أنتني جدنز Anthony Giddens، ومفاده بإيجاز: أن الإنسان كقوة فاعلة يصنع النظم الاجتماعية التي تصنعه، فهو مؤثر ومتأثر على نحو جدلي لا ينقطع طرفة عين؛ ثم إن هذا التفاعل يصنع في كل لحظة آفاقاً جديدة أمام إرادة الفاعلين فيشعرون عندئذ بحقيقة ذواتهم. ويأتي تقرير جدنز كقول وسط بين من يثبت السطوة الجبرية للبنى الاجتماعية على حساب حرية فاعلية الأفراد أو العكس.

بدايةً، يتعين علينا التأكيد على أن نزعة الإنسان «البروميثية» لتحقيق استقلاله وإطلاق العنان لإرادته هي نزعة قديمة قدم الإنسان؛ ونحن نجد أول شاهد في التاريخ على ذلك مسطوراً في القرآن، في قصة تقديم آدم وزوجه ﷺ رغبتهما على مراد الخالق ﷻ؛ وتمثُل أمامنا شواهد أُخر في غرور قارون، واستكبار فرعون، وتمرّد بني إسرائيل، وفي اغترار قوم عاد بقوتهم، وفي فرح المكذبين بما عندهم من العلم، وفي نص القرآن على التناسب الطردي بين شعور الإنسان بالاستغناء وميله للطغيان، إلى غير ذلك من الشواهد المعبّرة. وبالنظر لأسعد العصور العتيقة حظاً بالتوثيق والتحليل والدرس، نجد أنفسنا أمام الحقبة اليونانية الكلاسيكية، والتي يتفرّس فيها الناظر شواهد أخرى على رغبة الإنسان الجامحة في الاستقلال، وصناعة مصيره باجتهاده وسعيه. يقول المؤرخ الإسكتلندي W. K. C.Guthrie ـ صاحب المدونة الضخمة في دراسة تاريخ الفلسفة اليونانية ـ معلّقاً على عبارة الفيلسوف اليوناني زينوفانيس Xenophanes: «الرجال، مع مرور الوقت، وبالبحث والتحري، سيتعرفون بشكل أفضل»، يعلق Guthrie عليها قائلاً: «إن هذا التأكيد على البحث الشخصي، وعلى الحاجة للوقت، يؤرّخ لأول بيان في التراث اليوناني الذي بين أيدينا عن فكرة التقدم في الفنون والعلوم، تقدم يعتمد في المقام الأول على جهد الإنسان وليس على المدد الإلٰهي»[١].

---

(١) Guthrie, W. (1962) A History of Greek Philosophy. Vol. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, CUP, P. 399-400.

وبقفزة زمنية عشوائية للأمام - إذ ليس غرضنا التتبع العام فضلاً عن الرصد التام - وبالتحديد للقرن الثالث عشر الميلادي، يخرج عميد فلاسفة المذهب الإنساني مارسيليو فاسينو Marsilio Ficino ليعلن أن الإنسان لم يعد خليفة (vicar) الله في الأرض فحسب وإنما شريكه في العلم والإبداع؛ وكذلك فعل عصريّه جيوفاني بيكو Giovanni Pico في بيانه الذي وجهه للإنسان على لسان الرب (تنزّه وتقدّس)، وجاء فيه: «أنت، يا من لا تحدّك حدود، سوف تقرر بنفسك ما ستكونه نفسك، وفق ما تمليه إرادتك الحرة، التي جعلتُك في يديها».

هكذا يسجل التاريخ فصلاً من فصول حرب «الاستقلال» التي قادها الإنسان - الأوروبي بوجه خاص - على وجوده وربه ﴿وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا﴾؛ حرب بدأت من لحظة إدراكه لذاته كقوة مؤثرة في إدارة دولاب التاريخ؛ ولكن لم يمض وقت طويل حتى ارتسم في وعيه أن انتصاره مرهون بقدر ما يحققه من توغّل في التحرر، وما تحوزه ذاته من استقلال. ولا يخفى على كل عارف بتحولات الفكر الغربي أن هذه التبختر البروميثي الديونيسي شارف على ذروته[1] في أواخر عصر التنوير Enlightenment؛ والذي مثّل بالنسبة لإيمانويل كانت محطة نضج الإنسان الأخيرة، ومنتهى سعيه المضني للتخلص من مراهقته وبدائيته وجاهليته[2].

---

(١) شارف ولم يبلغها لأن بلوغها يؤرخ في نظري لطلائع الإلحاد كما نعرفه اليوم.

(٢) اعترض فيخته على الفكرة التي أوحى بها كانت من أن عصر التنوير يمثل نقطة التقاء خيوط التاريخ، حيث يحصد الإنسان ثمرة سعيه في ابتغاء الرشد. يعتقد فيخته =

شهدت هذه الحقبة موجة عقلانية ـ علمية عارمة أعادت صياغة تصورات الإنسان عن السياسة، والدين، والفلسفة، والمجتمع. وهي ذاتها الحقبة التي انبثق عنها منهج تشكيكي ـ بلغ حد الهوس في بعض الأحيان ـ في كل موروث، وشهوة نقدية لكل مقدس مهما عظمت حرمته في نظر الجماعة التي تؤمن به. ففي هذه الحقبة وما تلاها عرف الإنسان شكوك ديكارت[1] وهيوم، وتفنيد هذا الأخير مع كانت Kant للأدلة العقلية التقليدية على وجود الخالق[2]؛ وفيها شهد الإنسان انحسار التأله (عبادة الرب) وتفشي

= أن وظيفة الفيلسوف الرئيسية إزاء التاريخ هي محاولة فهم حاضره الخاص ضمن سياق التاريخ، إذ لامزية لحقبة على أخرى، هكذا بإطلاق من دون قيد أو اعتبار، وإلا وقعنا في نوع من الاستبداد الميتافيزيقي. بهذا يُعلم أن حركة التاريخ عند فيخته ليست عملية ترقٍ أحادية المسار باتجاه شكل ما من أشكال الكمال، وإنما فصول متفرقة في الدلالات والخبرات والتجارب، تتصل ببعضها من خلال فاعلية الإنسان، وما ينجم عنها من نتائج محسوبة وغير محسوبة (بحسب أنتني جدنز)، مقيدة بقيود الظرف التاريخي الذي وجدت نفسها فيه. (انظر: Collingwood, R. (2005) The Idea of History, Oxford University Press, p. 106).

(1) بين ولادة ديكارت ووفاة أبي حامد الغزالي خمسة قرون أو تزيد. ومع ذلك نجد في نصوص الغزالي ما يشبه الأصل المتقدم للشك الديكارتي. يقول أبو حامد بعد أن تكلم في بيان اختلاف أقوال الناس في المذهب: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال». (انظر: ميزان العمل، بتحقيق: د. سليمان دنيا، ص٤٠٩).

(2) قبلهما بقرون أعلن الفيلسوف واللاهوتي أوكام أنه لا شأن للعقل بنفي أو إثبات قضايا الدين الغيبية، وهو بهذا يسجل سبقاً رسمياً في التمهيد لما قرره وطوره كل من هيوم وكانت بعده بنحو أربعة قرون.

المذهب الربوبي Deism؛ وهنالك أيضاً عرف الإنسان، لا سيما بعد الثورة الفرنسية[1]، طريق الإلحاد كخيار معلن مشروع لمن أدّاه التفكير الحر إليه[2]. لقد كانت تداعيات تلك الموجة كارثية بالنسبة للدين بشكل خاص[3]، والدرس الميتافيزيقي بشكل عام. بنهاية تلك الحقبة ومع اكتمال مشروع الثورة الفرنسية[4]، كان كل شيء قد انتهى بالنسبة لأساطين التنوير: المرويات اللاعقلانية، قرون الأساطير والخرافة، هيمنة الدين والكنيسة، أيام البطش والتنكيل بمن يمارس حقه المستحق في الزندقة والهرطقة

---

(١) في مقال «المنعطف الخاطئ للإلحاد» Atheism's Wrong Turn، يقول دامون لنكر Damon Linker: «فقط في الأعوام الأخيرة من القرن الثامن عشر، في الفترات المتعصبة المتأخرة للثورة الفرنسية، نشأ إلحاد مسيّس بالكامل، ولنسمه: إلحاد أيديولوجي. فبعد أن ضمِن بيان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩م فشو الجهل في الجمهورية الثائرة، لم يحفل المعادون للدين من أمثال: جاك هربرت وجاك ـ كلود بيرنارد بشيء أقل من تجريد فرنسا من النصرانية. لكي يحققوا هذا الهدف، شجّع هؤلاء الراديكاليون (يسمّون: الهربرتيون) مؤيديهم على نهب وتدنيس الكنائس والكاتدرائيات، حيث حوّلت بفعل الاعتداء العنيف على الرموز والصور إلى ما عرف بـ «معابد العقل» Temples of Reason». (ينظر: Atheism's Wrong Turn, The New Republic, December, 10, 2007، ص١٧). انتهى؛ وأقول: لاحظ عبارة: «معابد العقل»، فهي تختصر وصف الغلو العقلاني المتنامي عبر القرون، وتداعياته على الدين في تلك الفترة من التاريخ؛ وستأتي بعد قليل عبارة توماس باين Thomas Paine: «فقط عقلي هو كنيستي».

(٢) في تلك الحقبة، كثيراً ما كان يُطلق لقب «المفكر الحر» freethinker على الفرد الذي يمارس نقد أي شيء، خاصة المعتقدات والمؤسسات الدينية، في ضوء العقل فقط.

(٣) الدين هنا ينصرف إلى التمثّل العملي الأول له في الغرب المتمثل في الموروث النصراني بأصوله وفروعه، المتفق عليها والمختلف فيها.

(٤) على رأي من رآه قد اكتمل.

والتجديف[1]، كل هذا ولّى (وعلى ما تبقى أن يولي) بلا رجعة. هنا انتفش الإلحاد على نحو غير مسبوق، فأعلن فريدريك نيتشه «موت الإلٰه»[2]، وصرّح لودفيج فيورباخ بأن الإلٰه ليس أكثر من اختراع بشري، وإسقاط مجسّد للمثل الإنسانية[3]؛ وفي أحسن الأحوال كان أمثلهم طريقة هو من يعتنق الدين العقلاني (أو المعقلن) الذي نادى به فولتير، أو من يرتّل في نفسه مواد البيان الربوبي الذي رقَمَه توماس باين Thomas Paine في كتابه «عصر العقل»؛ ونظراً لما اشتمل عليه هذا البيان من توصيف دقيق للمزاج اللاديني التنويري الطاغي في تلك الفترة، فإني أورد ما يهمنا منه بحروفه. يقول باين:

«أؤمن برب واحد، لا أكثر؛ وآمل أن ألقى سعادة بعد هذه الحياة؛ أؤمن بالمساواة بين بني الإنسان، وأؤمن أن الوظائف الدينية تنحصر في ممارسة العدل، وحب الرحمة، والسعي من

---

(١) كماحدث مع جيوردانو برونو وغيره.

(٢) أعلن نيتشه «موت الإلٰه»، أعلن رولان بارت «موت المؤلف»، وأعلن خَلَفه رونالد سوكنيك «موت الرواية؛ حقاً! ثقافة الفناء هي المآل الذي يجب أن يؤول إليه الإلحاد، إن كان الملحد وفياً حق الوفاء لمضمون إلحاده.

(٣) ادّعى فيورباخ أن البشر عاشوا في براءة وتناغم مع ذواتهم قبل أن يختلقوا فكرة الإله، والتي أدت مع تطاول الأزمان إلى نشوب حالة من الاغتراب alienation بين بني الإنسان وذواتهم. للخروج من هذه الأزمة ـ في نظر فيورباخ ـ لابد أن يعي الإنسان أن هذا الإله جزء منه أو من بنات أفكاره، ولا وجود له في الخارج. هذا حاصل تقرير فيورباخ، ولكن ينبغي التنبه إلى أن فيورباخ ـ كما هو الشأن مع دوكنز في «وهم الإله» ـ ينطلق في جملة كلامه من ثقافة نصرانية، والتي كانت بدورها غرضاً أساسياً لنقده، وفي ذلك صنف كتابه الشهير «جوهر المسيحية».

أجل إسعاد أبناء العائلة الإنسانية. . . لا أؤمن بالعقيدة التي تنطق بها الكنيسة اليهودية، أو الرومانية، أو اليونانية، أو التركية (أقول: يقصد بالتركية العثمانية، كناية عن الإسلام)، أو البروتستانتية، أو أي كنيسة بلغها علمي؛ فقط عقلي هو كنيستي».

ولكي لا نبخس سعي الإنسان الغربي حقه في القرار الذي اتخذه والمصير الذي ارتآه لنفسه، فإنه ليس من الإنصاف أن نغض الطرف عن جملة العوامل الموضوعية التي بررت له ـ في نظره ـ سلوك الطريق الذي اختار سلوكه. فبالنظر لطبيعة النصرانية، ممثلة في استبداد الكنيسة وإشكالات الكتاب المقدس ونتائج الجهاز التأويلي المصاحب له، وبالنظر للإرث الأفلاطوني ـ الأرسطي[1] وما أحدثه من انحرافات في البنية الإبستمولوجية والأنطولوجية للعقل الغربي، فشوه تصوراته وأحكامه ردحاً طويلاً من الزمن، ثم بالنظر للنجاحات الناجزة التي فرضها العقل في مقابل الأسطورة والخرافة، وما حققه العلم التجريبي في مقابل التخرصات الميتافيزيقية المتهافتة والجدل الفلسفي السكولائي الفارغ، بالنظر لما سبق ـ وإن لم نستوف كل الاعتبارات ذات العلاقة ـ نستطيع أن نقول أن كلّاً من أزمة الإنسان الغربي وردة فعله تجاه الدين، في هكذا السياق وفي تلك الظروف على وجه

(١) أدرك الغرب في وقت متأخر بدأ بروسيلنوس Roscellinus، ومروراً بأوكام، وانتهاءً بفرانسيس بيكون ومارتن لوثر أن المذهب الإسمي nominalism حلٌّ ناجع لكثير من الإشكالات المعرفية ذات الصلة بفهمنا للعلم وعلاقته بالدين. وهو ما توصل إليه ابن تيمية ﷺ من دون كثير عناء.

التحديد، كانتا إلى حد بعيد متوقّعتين بل طبيعيتين[1]. ولكن مهما كانت المبررات الموضوعية التي يمكن التماسها، فإنه لا يسعنا إنكار أن ثمة غلو تحرري ـ علمي ـ عقلاني لازم تحولات الفكر الغربي من بواكيره الأولى، كرسه التنوير[2]، وصادق عليه بيان الثورة الفرنسية، ليستقر في وعي الإنسان الغربي إلى هذه الساعة.

ومن أجل أن نتبصر الدوافع الكامنة وراء نشوب تلك الحالة، يجدر بنا أن نتلمس الفرضيات التي حددت نطاق اشتغال الإنسان الغربي بأسئلة المعنى واليقين والمعرفة، وفي هذا الصدد تسعفنا معالجة أشعياء برلين Isaiah Berlin للفرضيات التي قام عليها صرح التنوير، والتي يُرجعها في الجملة إلى ثلاث فرضيات رئيسية؛ هي كما يلي: (١) أنه ما من سؤال ذي مغزى إلا وتمكن الإجابة عنه، فإن لم تمكن الإجابة عنه فإنه ليس بسؤال[3]. قد لا

---

(١) بالنسبة لإسحاق نيوتن، على سبيل المثال، لم يعد هناك حاجة فعلية للتعرف على صفات الخالق ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ بالاعتماد على نصوص الكتاب المقدس، وإنما من خلال آثار صنعه في الطبيعة. وأما فرانسيس بيكون فقد أعلن بكل حزم ضرورة الفصل بين الدين والعلم، فلا تماس بينهما، وإن كان قد رأى في العلم وسيلة الإنسان لتحقيق واجب التسلط على الطبيعة بناء على توجيهات استلهمها من الكتاب المقدس. أما فلاسفة التنوير الفرنسيون فقد مثّلوا في الجملة حالة متطرفة تجاه وجود الخالق، إذ رأى كثير منهم أن الإلحاد نتيجة لا محيد عنها في ضوء تهافت النصرانية وتآكل الميتافيزيقيا من جهة وتواتر إنجازات العلم التجريبي (الإمبريقي) من جهة أخرى.

(٢) يرى بعض النقاد أن حالة الغلو هذه أسهمت أيضاً في تأويل النصرانية منذ وقت مبكر، حتى اعتبرت عقيدة الخلاص رمزاً لمقدار ما يحققه الإنسان من تقدم وتحرر.

(٣) في إحدى اللقاءات التي جمعت ريتشارد دوكنز بالجمهور الأسترالي، حكم دوكنز على سؤال أحدهم: «ما الغاية من وجودنا؟» بأنه سؤال فارغ ولا معنى له، وأن =

نعلم الجواب ولكن غيرنا في يوم ما في مكان ما سيعرفه (أقول: يُلاحظ الترابط المعنوي القوي بين فحوى هذه الفرضية ومقالة اليوناني زينوفانيس قبل صفحات)، ولكن لو قدّرنا أن الجواب عن تلك الأسئلة غير ممكن البتة فهذا يعني دون ريب أن هناك خطأ ما في ذلك السؤال. هذه هي الفرضية الأولى، وهي لمن تأمّل ركن من أركان البنية المعرفية لحركة التنوير والمنهج الوضعي على حد سواء. (٢) وهي وثيقة الصلة بالأولى، ومفادها أن الأجوبة عن تلك الأسئلة قابلة للاكتشاف[1]. فالفرضية الأولى عن ممارسة طرح الأسئلة كيف يجب أن تكون، وأما الفرضية الثانية فتنص بمنطوقها على مفهوم الفرضية الأولى، وتؤكد على أنه ما من إجابة تعنينا إلا وهي قابلة لأن تُعلم knowable، بواسطة وسائل

= أي سؤال عن الغاية لا ينبغي أن يعنينا. نحن إذاً أمام إلحاد يروم النفاذ إلى أعماق النفس لاجتثاث شعورنا بعدم كفاية الأجوبة المادية. لم يكن الإلحاد أشد شراسة مما هو عليه اليوم. لكني متفائل إلى حدّ ما بهذه الشفافية الفجة، إذ من شأن المشروع القادر على إلقاء جميع أوراقه في وقت وجيز ألّا يدوم طويلاً. ويظل التساؤل: من يملك حق التمييز ـ أو قل: امتياز التمييزا ـ بين الأسئلة الوجودية المشروعة والأسئلة الوجودية الممنوعة؟ هل يمكن للعلم الطبيعي أن يسعفنا في الإجابة عن هذا السؤال؟ في أحسن الأحوال، هذا بعيد المنال.

(١) أمعنت المدرسة الوضعية المنطقية إمعاناً متطرفاً في ترجمة مطالب هذا السؤال إلى ممارسة. وقد أحسن زكي نجيب محمود اقتناص الفرضية الأم للمنهج الوضعي المنطقي، فقال: «أما أصحاب المذهب الوضعي المنطقي فيبنون استحالة الميتافيزيقيا على أساس أن أقوالها فارغة من المعنى بحكم ما اتفقنا عليه في طرائق استعمال اللغة، إنها أقوال لا تصف شيئاً هنا أو هناك، بحيث يجوز لنا أن نسأل أيمكن حقاً أن يدرك الإنسان هذا الشيء أم أن إدراكه مستحيل عليه» ص٥١.

يمكن فهمها وتعلمها أيضاً[1] (٣) وهي فرضية تؤلف بين ما مضى وتقول: لا بد أن تكون جميع الإجابات المتحصل عليها متسقة مع بعضها البعض، غير متنافرة أو متناقضة، وإلا كانت النتيجة الفوضى. بمعنى آخر: لا بد أن يكون الجواب الحق في شأن ما متوافق مع الجواب الحق في شأن آخر. ثم يعلّق بيرلن على ما سبق بما نصه: «تلك هي الفرضيات العامة التي قام عليها التراث العقلاني الغربي برمته، سواء النصراني أو الوثني، الألوهي أو الإلحادي»[2].

(١) هذه من أقوى الفرضيات التي تتكئ عليها ممارسات العلم الطبيعي المُعاصر، وإيحاءاتها ألصق بالبعد «الوجودي» ontological منها بـ «المعرفي» epistemological، الأمر الذي يجعلها في مواجهة قوية ومستمرة مع المقالات الغيبية والأطروحات الميتافيزيقية للدين والفلسفة. مما يستحق الذكر في هذا السياق أن فرانسيس بيكون ووليم من أوكام ـ كلاهما رمزان دينيان مخلصان للمسيحية ـ كانا من أشد المنافحين عن مبدأ فصل الدين عن العلم، بحجة أن الدين ينطوي على معارف لا تتيح نفسها للتجريب والملاحظة، ومع ذلك لم يشعرا أن موقفهما هذا يشكل خصومة حقيقية مع الدين. المفارقة هو أن ملاحدة اليوم يتأولون ذات الموقف لتبرير خصومتهم مع الدين ووقوفهم مع العلم، وهذا إن دل على شيء ذي مغزى فإنما يدل على أن الإلحاد ليس نتيجة تلقائية لهكذا موقف ـ كما يود ملاحدة اليوم أن نفهم ـ وإلا كان كيبلر، وبيكون، وأوكام، وغيرهم كثير، معدودين في مصاف الملاحدة. من هنا نجدد التأكيد على العامل الأهم في تفسير النفسية الإلحادية، وهو عامل يتعلق بطريقة فهمنا لحركة التاريخ، وما تمخض عنها من تشكلات للوعي. وسوف نعالج هذه المسألة عند حديثنا عن نموذج كلير غريفز وتحليل كن والبر في المرتكز النفسي الوجودي.

(٢) Berlin, I. (1999) The Roots of Romanticism, Pimlico, p. 22

لا ينبغي أن تفوت الإشارة إلى أن «المذهب الإنساني» نشأ معبراً عن تنامي شعور الإنسان باستقلاله، كما أنه شكل فيما بعد الإطار الأدبي ethical والأخلاقي moral لمسعى الإنسان في سبيل تقرير مصيره؛ يقول زكي نجيب محمود: «جاءت =

كان الغرض من ما مضى تسجيل أثر الزخم التحرري العقلاني[1] المتعاظم في خلق وعي منافر بما اكتسبه من مقومات لكل ما هو ديني، غيبي، سماوي، أو بتعبير سام هاريس «لا عقلاني»[2]. فإذا أضفت إلى هذا الزخم ملاحظة القيمة النفعية للعلوم الطبيعية، ممثلة في قدرتها الناجزة على تحسين أحوال البشر الدنيوية، ثم اعتبرت أيضاً ما تتمتع به البنية المعرفية للعلم الطبيعي من قدرة فائقة على تغريب الإنسان عن لايقينيات عالمه

= النهضة الأدبية فأعلنت معها حرية الإنسان فيما يفكر، وانطلق العقل من قيود الفلسفة المدرسية إلى حيث الطبيعة يجلوها ويتفكر في جوانبها، وسرعان ما تنبه الإنسان إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات حتى نشأ لذلك مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنساني Humanism يرفع الإنسان إلى أرفع المراتب ويضع مصلحته فوق كل شيء آخر». (قصة الفلسفة الحديثة، ص٤٦).

(١) سيكون لنا وقفة مع حقيقة هذه العقلانية وتداعياتها في الرسالة الثانية من هذا الكتاب. لكني أقول باختصار: المغالطة التي يروج لها عدد من كبار الملاحدة هي الحديث عن فوائد الاعتراف بـ «عقلانية» واحدة في مقابل لا أقول «عقلانيات» أخرى، فهذا مدح لا ذم، وإنما مقابل «لاعقلانيات» أمم الأرض. فهناك إذاً مصادرة أو شطب على الأنماط الممكنة للعقل التي لا تنزل على شروط العقل الغربي. أشير هنا إلى أن مدارس ما بعد الحداثة، مضمومة إلى فلسفة «اللايقين» التي تمخضت عن تقدم العلوم ـ لا سيما فيزياء الكم ـ اضطلعت بدور مؤثر في إعادة تفسير العقل الذي أنتجه عصر التنوير، وأيضاً العقل الذي أنتج عصر الحداثة. ولعل هذا يفسر اتجاه فيزيائيين وعلماء مبرزين في دراسة الوعي، من أمثال الفيزيائي ديفيد بوم والفيلسوف كن والبر، نحو الفلسفات الشرقية بعد أن عجزت لغة العقل التنويري الحداثي عن استيعاب وتفسير الدلالات الاستنتاجات «غير الاعتيادية» في العلوم الطبيعية، الأمر الذي شكل تحدياً سافراً، بل تهديداً صريحاً، لبنية العقل الحداثي فضلاً عن التنويري.

(٢) مع أن سام هاريس له اهتمام بالممارسات الروحية الشرقية، وله مزاج انتقائي في هذا الشأن.

الذاتي[١] وتقريبه من يقينيات العالم الموضوعي[٢]، إذا علمت هذا كله أدركت في الحال مراد الحاذق وليم جيمس[٣] بـ «الإنسان ذي الذهن الصارم أو العنيد»[٤] (tough-minded)، وما أراده ماكس فيبر بـ «زوال أو فك السحر عن العالم»[٥] (disenchantment)، وما حكاه الألماني فيخته عن نفسه من أنه: فهم كل ما من شأنه أن يعنيه من حقائق العالم الخارجي إلا أنه بقي شيء واحد لم يفهمه: «من يكون؟ وما الغاية من وجوده؟»[٦]، وما عبر عنه مارتن هايدغر من قلق إزاء حيرة الإنسان واستشراء لآفة «العقل الأداتي» (instrumental reason/rationality)[٧].

---

(١) بالطبع لا نسلّم أن العالم الذاتي خالٍ من اليقينيات، بل لا نسلّم أن العلاقة بين الذاتي والموضوعي علاقة تضاد وتقابل، وإنما علاقة تفاعل وتكامل.

(٢) لا شك أن المقصود ـ كما ألمحنا سابقاً ـ نطاق محدد من نطاقات اليقين، وإلا فالوصول إلى يقين في حقول معرفية أخرى غير متعذر، ولكن بشروط واعتبارات تليق بطبيعة تلك الحقول، ولكل باب من أبواب العلم مفتاحه الذي لا يفتحه غيره. من أجل هذا الذي ذكرنا قامت وهبّت المدرسة الظاهراتية لاستنقاذ العلوم الإنسانية من أيدي الوضعيين، وحمايتها من وصايتهم وعبثهم وضيق أفقهم.

(٣) James, W. (1916) Pragmatism, Longmans, Green, & Co., p. 16-17.

(٤) في مقابل الإنسان ذي الذهن «الناعم» أو «الرقيق». (المصدر السابق: ص٢٦٤).

(٥) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة؛ ترجمة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٧١ ـ ١٧٢.

(٦) فيشته وغاية الإنسان؛ دراسة وترجمة: د. فوقية محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ص٩٧ ـ ٩٩.

(٧) لما سأل دير شبيغل هايدغر عما إذا كان في مقدرة الإنسان التأثير في ظروفه للأفضل أو ما إذا كان هناك أمل معقود في ناصية الفلسفة، أجاب: «لن تكون الفلسفة قادرة على إحداث تغيير فوري في الوضع الراهن للعالم؛ وهذا لا يصدق على الفلسفة فحسب وإنما على كافة تأملات الإنسان ومساعيه؛ فقط إله يمكن أن ينقذنا». =

فالإنسان ذو الذهن الصارم أو العنيد إنسان أُشرب حقائق الحس والملاحظة والتجربة حتى اكتسب عقله هيئة تجانس وتشاكل طبيعة موضوع نظره ودراسته: هيئة يابسة، جافة، لا تعنى بالجمال بقدر ما تعنى بأحوال الأشياء في نظامها المادي، ولا المعنى بقدر ما تعكسه الظواهر من حس؛ فهي هيئة كالحة مكفهرة في وجه الروح، متبلّدة أمام المطلق والقيم والأخلاق. أما زوال أو فك السحر عن العالم، فكما أوضح جورج كتورة: «تعبير قصد منه فيبر الانتقال من مرحلة تفسير العالم بطريقة سحرية أو لاهوتية، إلى مرحلة تفسيره بشكل عقلاني، ما يقود إلى عدم القبول بقوى لا يمكن تفسيرها بشكل سببي، وإلى القبول بفكرة التقدم؛ أي: تخليصه من التفسيرات الغيبية»[1]. أما حالة فيخته فمعبرة عن نطاق فاعلية العلم الطبيعي وفقر النفس المدقع أمام ذلك النطاق؛ ففي الوقت الذي حقق فيه العلم الطبيعي إنجازات جبارة في توصيف وتقريب العالم الخارجي إلا أنه في الوقت ذاته يبدي عجزاً تاماً وصمتاً مطبقاً إزاء حاجات النفس وسؤالات الذات؛ بل إنه في أحايين كثيرة ألحق أضراراً بالغة بإنسانيتنا،

=(Richardson, W. (1981) "Only a God Can Save Us"; In Sheehan, T. (edit), Heidegger: The Man and the Thinker, p. 45-67).

(١) مصدر سابق، ص٣٩٥. هذه الرؤية من أقوى الفرضيات التي يتكئ عليها إلحاد اليوم في رفض التفسيرات الدينية وتقديم الدليل العلمي. فالدليل الظني العلمي، مهما ضعفت دلالته، مقدّم مطلقاً عند التعارض على الدليل القطعي الديني؛ لأن الأخير نقلي أو سمعي، سواء كان هذا الأخير قطعي الثبوت أو الدلالة، فالأمر سيان بالنسبة للمؤمنين بسلطان العلم الطبيعي فقط.

وتفنن في تغريبنا عن ذواتنا أيما تفنن[1]. ولأهمية النص الذي ساقه فيخته، ليس في توصيف حالته فحسب، وإنما في التعبير عن «الموقف اللامُعبَّر عنه» لعدد جم من العلماء والفلاسفة في القديم والحديث، فإني أورد ما يعنينا منه بحروفه. يقول فيخته:

«إني أعتقد أنني أعرف الآن جزءاً كبيراً من العالم الذي يحيط بي، ولم أضن بجهد أو عناية لتحقيق ذلك؛ إذ أنني لم أصدق إلا فيما اتفقت عليه شهادة الحواس والتجارب المتكررة، فلقد لمست ما رأيت، وحللت ما لمست، وعاودت الملاحظة مرات ومرات، وقارنت بين مختلف الظواهر، ولم أصدق فيما توصلت إليه من نتائج إلا بعد أن تبينت الروابط التي تربط بين هذه الظواهر، وتمكنت من تفسير كل ظاهرة بالأخرى، واستنتاج كل من سابقتها، وكنت أتوقع النتيجة، فيثبت لي بالملاحظة أنها تتفق واستدلالي، ولهذا أصبحت الآن موقناً بصحة هذا الجزء من معارفي، كما أنني موقن بوجودي. إنني أتجول بخطى ثابتة هذا الجزء الذي أعرفه من هذا العالم، ولا أضن بحياتي وراحتي - في

---

(١) في ١٧ يونيو ١٨٦٨م، بعث داروِن رسالة خاصة إلى صديقه ج. د. هوكر Hooker يشتكي فيها شعوره بالجفاف الروحي، ويخبره أن اشتغاله الدائم بالعلم قد بغّض إليه العلم. يُنظر: Burkhardt, F. (2008) Selected Letters of Charles Darwin: 1860-1870, Cambridge University Press, 2008, p. 198.

وقال جون بودن Boodin عام ١٩١٥م: «ما فائدة صناعتنا العظيمة، بآلتها الضخمة، عندما نصبح عبيداً للأدوات الخاصة بنا، وعندما نختزل قصة الإنسان في وجود تعيس دنيء؟ ما جدوى ما نملك من ثقافة وثروة إذا ما اخترنا أن نكون فرائس دوافعنا البدائية والأنانية؟». يُنظر: Boodin, J. (1915) The Function of Religion. The Biblical World, Vol. 46, No. 2, (Aug.), p. 73, The University of Chicago Press.

أي لحظة - في سبيل إثبات صدق اعتقاداتي هذه. ولكن: من أنا؟ وما هي غايتي؟»[1].

إن استغراق الإنسان في تأمل قدرته على تفكيك خبراته الموضوعية عن عالم المادة ثم إبداع تركيبها في صور جديدة، وانبهاره بحذقه في ذلك، قد ألحق الكلال ببصيرته، وشل قدرته على ملاحظة وضعه الاستثنائي - شاء أم أبى - بين الكائنات والأشياء.

لو عدنا للوراء قليلاً لوجدنا أن الحركة الرومانسية لم تكن مجرّد ردة فعل طائشة على جفاف العقل التنويري[2]، وإنما كانت ثورة إنسانية مشروعة على تداعيات الغلو العقلاني التجريبي[3]،

---

(١) فيشته وغاية الإنسان؛ دراسة وترجمة: د. فوقية محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ص٩٧ ـ ٩٩.

(٢) يعد كتاب «جدل التنوير» لماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، من أعلام المدرسة الفرانكفورتية، منارة مهمة في نقد تيمة (theme) التنوير. من الأفكار الأساسية التي عالجها الكتاب إبراز دور التنوير في تغييب العقل الحقيقي، ليحل محله عقل (أو بتعبير ماركوز «إنسان») ذو بعد واحد، تشكّل بفعل انحراف مشروع التنوير عن أهدافه، وبالتالي ـ كما يقول المؤلفان ـ «تدمير العقل التنويري لنفسه». وقد نتج عن ذلك تناقضات مهدت السبيل لاستبداد ثقافة الاستهلاك الرخيص وظهور صور جديدة من التحكم والهيمنة. في ظل هذا المآل الذي آل إليه الإنسان لم يعد بالإمكان الحديث عن تحرر حقيقي، ولا عن عقلانية من دون أعراض جانبية مدمرة للفرد والمجتمع. بالنسبة للمؤلِّفين، عقلٌ يتولد من بين هكذا تناقضات لا يلبث أن يولّي سريعاً. يقول المؤلفان: «أما العقل فلا بقاء له حين يتحدد بوصفه إرثاً ثقافياً يوزع على غايات الاستهلاك». (يُنظر: جدل التنوير، ترجمة: د. جورج كتورة، ص١٥ ـ ١٨).

(٣) أبدى جان جاك روسو، وهو معدود في رجالات التنوير ومعتنقي المذهب الربوبي، جزءاً من الأمراض النفسية والأدواء الاجتماعية التي فتكت بالمجتمع الأوروبي، =

تداعيات اغتالت روح الإنسان وأبعاد الجمال والجلال في النفس والطبيعة والزمان. لنأخذ حالة الفيلسوف الرومانسي يوهان غوته كتجلٍّ ومثال. بالنسبة لغوته، وبخلاف الفصل النكد الذي ابتدعه المزاج التنويري، الطبيعة والإنسان كلٌّ لا ينفصل. فالطبيعة بطبيعتها تتيح نفسها للإدراك البشري على نحو يشعرنا بإنسانيتنا، والإدراك البشري بطبيعته لا يكتسب معنى ولا يستوهب مغزى إلا في مرآة الطبيعة. عند غوته لا يوجد «موضوعية» في مقابل «ذاتية»؛ لأن الإنسان منظار من مناظير الطبيعة نفسها ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ۝٥٥﴾، إلا أنه منظار مميز لا يشبهه منظار آخر، متفاعل مع الطبيعة ومتداخل مع مراتب وجودها، فإذا رأى الإنسان منظراً يعجبه ويأخذ بلبّه فإنه لا يقول: سبحان الله! لأنه شاهده مشاهدةً موضوعية، ولا لأنه شاهده مشاهدة ذاتية، وإنما لأنه شاهده مشاهدة إنسانية وكفى! شاهد شيئاً يعنيه من حيث هو إنسان، أكثر مما يعني الحشرة التي تسير عند قدمه، والعصفور الذي يحلق فوق رأسه.

محاصرة الفكرة:

لنحاول الآن إغلاق ماسبق بشأن المرتكز الفلسفي التاريخي؛ فأقول: في وسع البعض أن يؤول نظرية التطور تأويلاً إلحادياً، ولكن نظرية التطور في واقع الأمر لا يلزم منها

= ورآها ثمناً يدفعه الإنسان مقابل تنكره للطبيعة وإعراضه عن ربه. أما كارل يونج فكان أبعد نظراً من روسو، إذ رأى، خلافاً لروسو، أن على الإنسان ألا يعود إلى الطبيعة وإنما إلى نفسه.

الإلحاد[1]، فداروِن نفسه لم ير تلازماً ذاتياً بين الإيمان بالتطور والإلحاد، بل صرّح كما سبق أن: «وجود حاكم للكون مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق»[2]. بل صرّح في إحدى رسائله الخاصة بأنه باعتبار ما يمكن أن يُوصف بأنه «ألوهي» (theist)[3]، بل صرّح في معرض ردّه على رفيقه آسا غري[4] Asa Gray بأنه لا يلزم أن تُقرأ تقريراته حول التطور قراءةً إلحادية[5]. زيادة على ذلك هذا فرانسيس كولنز، الرئيس السابق لمشروع الجينوم البشري، يتراجع عن إلحاده فيقرأ التطور قراءة إيمانية ويعتبره آية باهرة على دقة تدبير الخالق في مخلوقاته[6]؛ وكذلك عالم الأحياء الكبير مايكل دنتن، صاحب الكتاب النقدي الفذ: «نظرية التطور في أزمة»، ومن قبله كبير التطوريين في وقته

---

(١) يقول التطوري كارل زمر Carl Zimmer، من كبار المؤرخين لنظرية التطور، على سبيل التهكم: «لا تلازم بين الإلحاد واستخراج الأحافير». يُنظر:
Zimmer, Carl (2001) Evolution: The Triumph of an Idea from Darwin to DNA, Arrow Books, p. 414.

(٢) Darwin, Charles (1902) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, P.F. Collier & Son, London, Vol. 1, p. 131.

(٣) Darwin, C. (1958) The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882; Edit. Nora Barlow, London: Collins, p. 92-93.

(٤) من كبار التطوريين ومن أشد المؤمنين بالخالق.

(٥) Darwin, F.; edit. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 285.

(٦) يُنظر:
Collins, F. (2006) Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief, Free Press.
بغض النظر الآن عن الثغرات العلمية والإشكالات الفلسفية التي تكتنف نظرية التطور، سواء في صورتها التقليدية أو الحديثة (Neo-Darwinism) وأرجو أن ييسر الله لكاتب هذه السطور معالجة هذا الموضوع في رسالة مستقلة.

ثيودور دوبزانسكي، وجمع غفير من التطوريين قديماً وحديثاً، رأوا في التطور ـ الموجّه[1] كما ينعته البعض ـ سُنَّة الخالق السببية في إخراج أشكال الحياة من العدم للوجود.

وفي وسع البعض أيضاً أن يقرأ مخرجات الفيزياء قراءة إلحادية، فيدعي مثلاً أن فيزياء الكم قد ألغت السببية (هكذا جزافاً)[2] ونقضت أصول المنطق البشري (أيضاً جزافاً) كامتناع اجتماع النقيضين، وامتناع بطلان قانون الهوية، وامتناع وجود ذات واحدة في زمانين مختلفين؛ أقول: للبعض أن يقرأ مخرجات الفيزياء على هذا النحو ولكن كما قلنا في نظرية التطور من قبل نقول ههنا: فضلاً عن كون مخرجات الفيزياء الحديثة لا يلزم منها الإلحاد فإنه قد قرأها آخرون بشكل مختلف فلم يروا ما رأوا

---

(١) بل إن بعض التطوريين الكبار من أمثال دوبزانسكي وغيره لا يرون تعارضاً بين عامل الصدفة (chance) ووجود الخالق، ولاشك أن هذا التصور يلزم منه لوزام غير لائقة بحق الخالق، ولكن هذا غير مؤثر في نظرهم لأنهم أساساً ينكرون الغاية ولا يؤمنون باليوم الآخر. وهذا هو عين المعنى الذي نفاه الله ـ تعالى وتقدس ـ عن نفسه فقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ وقال جل في علاه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾.

(٢) هذا فهم ضحل لفيزياء الكم أو تقليد ساذج لما تلوكه الألسنة. في مقاله «مدخل إلى قضايا الفلسفة الطبيعية»، يتعرض ف. سي. نورثروب Northrop لمبدأ العلية أو السببية في ضوء مخرجات فيزياء الكم، ولا يتحدث عن شيء اسمه انتفاء العلية أو السببية، وإنما عن تصورات جديدة لها، وهذا هو الحق؛ يقول نورثروب: «فجواب ميكانيك الكم سيكون واضحاً لا لبس فيه حين يتضح بأي معنى يتم استعمال مفهوم «العلية» (السببية»). (طالع مقال نورثروب ملحقاً بآخر كتاب: «الفيزياء والفلسفة»، تأليف: فيرنر هايزنبيرغ، ترجمة: صلاح حاتم، ص٢٣٩).

أولئك بل قرأوها قراءة إيمانية استدلوا بها على عظمة علم الله وجليل قدرته وضعف الإدراك البشري، بل ربما رأوا في هذا دليلاً قاطعاً على صدق ما قاله إيمانويل كانت ـ وهو المؤمن بالخالق ـ بشأن الهوة العميقة التي تقف بين العقل وحقائق الأشياء في الخارج. بل نزيد فنقول أن ماكس بلانك، مؤسس النظرية الكمومية، كان قد صرّح بأنه: «لا بد لكل إنسان متعقل أن يعترف بالمكون الديني الذي بداخله، ويسعى في تنميته لتعيش نفسه في تناغم واتزان»[1].

وللبعض أن يوظف مسألة الخير والشر توظيفاً إلحادياً فنقول أيضاً: هذا توظيف أملاه موقفك الانفعالي أو ـ تلطفاً في التعبير ـ طريقة نظرك للأمور، وإلا فقد وظفها آخرون توظيفاً إيمانياً فائق الجمال فرأوا في ثنائية الخير والشر، والعلاقة الجدلية بين عناصرها، أسراراً أخلاقية بعيدة الغور، ودروساً بليغة في الحكمة الإلٰهية، بل رأوا فيها دليلاً دامغاً على تمتعنا بإرادة أصلية لا وهمية؛ إرادة لا يتمكن بها الإنسان من نيل مراده فحسب وإنما يجترئ بها على إرادة خالقه الشرعية، فيخالفها ليقدِّم إرادته الآثمة على إرادة ربه الخيِّرة.

وربما هرع البعض إلى نبش إشكال السببية واختلال الاستدلال بظواهر عالم الشهادة على بواطن عالم الغيب، أو الحكم على الأخير بما يستخرجه الحس من الأول، وهذا أيضاً

(١) Planck, Max (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.161.

لا يلزم منه التحول للإلحاد؛ كيف وقد عبر هيوم - وهو حامل لواء التشكيك في السببية والأديان - على لسان فايلو[١] في آخر كتاب الحوارات عن حاجة البشر للوحي[٢]؟! بل كيف وقد رأى آخرون أن هيوم قد جانب الصواب في التعرض للسببية بالشك والنقض[٣] وهو لا يعلم - وربما كان يعلم! - أن ما فعله يعود على عين دعواه بالإبطال من أوجه كثيرة[٤]. لا عذر لملحد في إلحاد بناه على ما سلف من قواعد وانصرم ذكره من شواهد، وذاك لسبب جامع يأتي على ماسبق ونظائره مما لم أذكره، فاحفظه وتأمله حق التأمل وهو: مهما كانت الهيئة التي يمكن أن نتخيلها للوجود المادي، فإنه لا دليل فيها (أي: تلك الهيئة) على عدم وجود الخالق؛ بل ما دام للوجود المادي هيئة تستحث الإدراك وتتيح نفسها للفهم بطريقة محددة، فالأصل في ميزان الخبرة البشرية أنها دالة على خالق يعلم ويفعل لا العكس؛ هذا

---

(١) يكاد يجمع النقاد على أن أكثر الشخصيات في تلك المحاورات تعبيراً عن شخصية هيوم هي شخصية فايلو Philo، ومن قرأ كتب هيوم وسبر أعماله عرف أن هذا هو الذي لا يصح غيره.

(٢) Hume, D. (2008) Dialogues and Natural History of Religion, Oxford World's Classics, p. 129-130.

(٣) لا حصر للإشكالات المعرفية المتولدة من إنكار مبدأ السببية. أقلها أن أول شيء يتداعى من جراء إنكار جنس السببية هو مبدأ حرية الإرادة؛ لأنه إنكار يعود على نفسه بالإبطال؛ أي: يؤول إلى إنكار إنكار مبدأ السببية؛ فإن الخصم بإنكاره للسببية يكون قد أبطل أنه متسبب في إنكار مبدأ السببية.

(٤) نقد هيوم فلاسفة كثر؛ أولهم كانت، القائل أن هيوم هو من أيقظه من سباته الدوغمائي، ومن آخرهم روي باسكر Bhaskar، رائد الفلسفة النقدية الواقعية.

ما يقضي به المنطق الطبيعي، وهو المتسق تمام الاتساق مع إملاءات خبرتنا، إذ لسنا مكلفين، لا قدراً ولا شرعاً، بأكثر مما تأذن به خبرتنا، فما الباعث على التنكر لها؟ ولم التعنت في إبطال دلالتها؟ حقاً: الأصل في الاستصحاب بقاء ما كان على ما كان، قاعدة أصولية رائعة طبقها الملحد فافترض بناء على شرطه في النظر ألَّا خالق حتى يكون الدليل على وجود الخالق، ونطبقها نحن فنستصحب أن هيئة الوجود معنى زائد على مجرد الوجود، وأن هذا المعنى الزائد أصل دليلنا على خالق مريد حتى يرد الدليل على انتفاء ذلك الأصل. الموقف الثاني أعلم وأحكم وأسلم؛ لأن المثبت مقدّم على النافي؛ لأن المثبت معه زيادة علم؛ لله ما أروع أصولنا وقواعدنا وما أمتن ديننا!

عوداً على بدء: ما الذي يجعل الإلحاد إذاً يعاود الظهور ويقاوم الضمور على نحو لم يسبق له مثيل في سالف العصور؟

إن الإلحاد الذي نراه اليوم له ماض وسلف، وهو وإن كان جديداً من أوجه كثيرة فإنه ليس بجديد من أوجه أكثر، إنه أكبر من قضية أشخاص، وأكبر من قضية دوافع معينة، ذاتية كانت أو موضوعية، هي بطبيعتها ـ كما ألمعنا أعلاه ـ حمّالة أوجه ولا تفضي بمجموعها فضلاً عن آحادها إلى جعل الإلحاد خياراً ضرورياً. إن الأمر أكبر من هذا كله، إنه في المقام الأول شعور الإنسان المتأخر بأنه قاب قوسين أو أدنى من وضع اللبنة الأخيرة في مشروعه الفاوستي القديم: مشروع سَوق التاريخ ـ هكذا يُعتقد ـ باتجاه قدره المحتوم؛ قَدَر تحرر الإنسان من كل إرادة تكبل

إرادته الأبولونية الديونيسية: إرادة المعرفة، القوة، الاستقلال، السيطرة. إن هذا الاستنتاج الذي بين أيدينا مبني على مقدمة في غاية الخطورة، ألا وهي: تقدّم تأثير الإرادة في الطبيعة البشرية على العقل أو الفكر أو التصرّف على أساس واعٍ من العلم والمعرفة؛ ولهذا التقرير فائدتان: أنه يبرئ ساحة الخالق سبحانه جملةً وتفصيلاً من أي تبعة ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا ۝﴾[1] في سؤال التكليف، إذ مهما كان مبنى القرار الذي اتخذه الملحد في إلحاده: علمي، عقلي، معرفي... إلخ، فإنه في أصل الأمر وحقيقته معقود بناصية إرادة متقدمة عليه. والفائدة الثانية: أنه يفسر تخالف وتعارض وتعاور مجالات وامتدادت التاريخ في حياة الشعوب والأفراد، فكل فرد له إرادة، وكل جماعة لها إرادة، وكل ثقافة يصنعها بنو الإنسان تصنع بدورها إرادة من نوع خاص تعود على مجموع الإرادات التي أنتجتها فتبدّلها أو تنسخها أو تؤثر فيها: وعياً وفكراً وشعوراً وسلوكاً، فيخرج - على الطريقة الهيغلية - من بين تلك التناقضات صوراً جديدة ومؤقتة من التجانس الثقافي والاجتماعي، والذي أراه أن بنية الإلحاد كنظام مرهونة إلى حد بعيد بنمط معين من التجانس الثقافي والاجتماعي، وهو بهذا الاعتبار لا يفترق قيد أنملة عن ناموس

---

(١) الأقرب أن الضمير في ﴿عُقْبَاهَا﴾ عائد إلى الله جل شأنه، فهو سبحانه لا تحلقه معرّة فيما يفعل ويقضي. قال ابن عطية في المحرر (٨/ ٦٣٠): «فلا درك على الله في فعله»؛ وقال القرطبي في الجامع (٢٣/ ٣٢٩): «أي: فعل الله ذلك بهم غير خائف أن تلحقه تبعة الدمدمة من أحد، قاله ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد».

التجانس الذي أنتج تقديس البقر، والتبرك بأصحاب القبور، ولطم الخدود والصدور، والدعاء على قتلة الحسين بالويل والثبور.

هنا ينتهي الحديث عن المرتكز الفلسفي التاريخي[1]، وينتقل الحديث إلى المرتكز الثاني.

---

(١) يقول كارل يونج، عملاق علم النفس التحليلي: «لم يعد الإنسان الغربي بحاجة إلى ممارسة مزيد من التفوق على الطبيعة، داخلياً أو خارجياً. لقد تمكن من حيازة الاثنين بشيطنة تامة. الشيء الذي ما زال يفقده هو التعرّف الواعي على دونيته بالنسبة للطبيعة من حوله وفي داخله. يجب عليه أن يتعلم أنه قد لا يفعل كل ما يريد. إذا لم يتعلم هذا، فإن طبيعته هي التي ستتولى تدميره. إنه لا يدرك أن روحه هي التي تتمرد عليه نحو انتحاري». يُنظر:

Sabini, M. (2008) The Earth has a Soul: Carl Jung on Nature, Technology, and Modern Life, p. 126.

المرتكز النفسي الوجودي

الإلحاد الناشئ عن هذا المرتكز وثيق الصلة بالإرث الإلحادي/اللاديني الذي خلّفه المرتكز الفلسفي التاريخي على امتداد القارة الأوروبية بشكل خاص والعالم الغربي بشكل عام. أيضاً، الإلحاد الناشئ عن هذا المرتكز هو الأكثر تفشياً في العالم، وفي حالات كثيرة لا يعدو أن يكون لا أدريةً أو لادينيةً ضحلة تتشح بزي الإلحاد. من أبرز سماته أنه إلحاد ناجم عن شعور بالتفكك المعرفي، وضياع في الهوية، أو باستعارة تعبير ريتشارد سينيت Richard Sennett ـ محلل الرأسمالية الكبير ـ «تآكل الشخصية» Corrosion of Character. في الغالب، الملحد هنا عاجز عن سبك تبرير منهجي لإلحاده؛ لأنه إما غير قادر أساساً على تبيُّن أسباب إلحاده بشكل واضح، أو لأن الإلحاد يؤمّن له عضوية الانضمام للمجتمعات المتحررة وبالتالي يوفر له نوعاً من الانتماء وعدم الشذوذ وهو يطلق العنان لنفسه فيما تشتهي، أو (وهو الأهم) لأن موقفه (الفكري والشعوري) من

العالم مصنوعٌ لا بإرادته الكاملة وإنما بفعل ضغوط السياق الثقافي والاجتماعي الذي وجد نفسه فيه: سياق علماني ليبرالي وجودي لاديني[1] ولكن من هيأ هذه البيئة الحاضنة للإلحاد؟ لا يتطلب الجواب فراسة هائلة. لقد شق الإلحاد بطابعه الفلسفي التاريخي أخدوداً عظيماً في ضمير الحضارة الغربية وما الإلحاد الجديد إلا نتوء يسير في جنبات هذا الأخدود. فمنذ عصر التنوير تعاقب أئمة الإلحاد، فلاسفة وعلماء وكتّاب وأدباء، على تعميق هذا الأخدود اللاديني في الوعي الجمعي للأمة الغربية إلى درجة يكاد يتعذّر معها تخيل أي دور فارق للدين في تحسين حياة البشر. يقول فريتز زورن Fritz Zorn :

«الاستقلالية السياسية التي كانت تبشر بها الحداثة قد انعكست على بنية الإنسان النفسية والاجتماعية، فقد تم الاستنتاج من التخلي عن الله، أنه يمكن التخلي أيضاً عن النظراء من البشر، فأقام الفلاسفة الأوروبيون كمثال للكائن البشري إنساناً مستوحداً عقلانياً ومكتفياً بذاته»[2].

---

(١) فيما حكاه علي شريعتي عن نفسه تعبير عملي عن هذه الحالة؛ يقول: «في تلك الأيام، وحيث لم تكن هناك مجالات ترفيهية مناسبة للشباب المثقف لكي يشغلوا أوقات فراغهم بها، تأثرت شأني شأن الكثير من أولئك الشباب بأفكار موريس مترلينغ، وشوبنهاور، وكافكا، وصادق هدايت، وأمثالهم، وعلى حين غرة وجدت نفسي مغادراً المهد الهادئ الدافئ الذي أمّنته لي تربيتي الدينية التقليدية أيام صباي، لأقع ضحية التيارات الفلسفية العاصفة التي ظهرت عقيب الحربين الكونيتين، ودون وعي مني أو معرفة بـ (وجودية) جان بول سارتر، ألفيت نفسي داخلاً في معترك فلسفي حول وجود الله أو عدم وجوده». (معرفة الإسلام، علي شريعتي، دار الأمير، ص١٤٥).

(٢) أساتذة اليأس: النزعة العدمية في الأدب الأوروبي، تأليف: نانسي هيوستن، ترجمة: وليد السويركي، دار كلمة٢٠١٢م، ص٢٤.

ولكن لم يمض وقت طويل حتى ظهرت أعراض أمراض مروعة: ثقافية واجتماعية ونفسية؛ وأدرك الكل أن لحضارة العقل والعلم ثمن باهظ، وأن ضريبة تنحية الدين لا تكافئ قدرة الإنسان على الاكتفاء بذاته فحسب بل تفوقها. لقد اكتشف الإنسان الغربي في وقت متأخر من مشروعه الحضاري أنه كان يبني تابوتاً لا صرحاً، وأنه كلما ازداد ثقة في قدرته على إصلاح الأمور كلما تفاقمت أزمة الحضارة بشكل متسارع. بحسب ريتشارد هاينبرغ Richard Heinberg: «في السنوات القليلة الأخيرة لاح لي فعلاً أن الأسس الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم عليها الحضارة هي أسسٌ بطبيعتها فاسدة ومفسدة»[١]. ومن قبله لاحظ دين انج أنه قد «خرج من رحم الثورة الصناعية نوع جديد من البربرية، منبتّ الصلة بالماضي»؛ وأن:

«ها هنا جيل ينشأ، ليس غير متعلم، وإنما متعلم في نظام بعيد الصلة بالثقافة الأوروبية في تطورها التاريخي. الكلاسيكيات لا تُدرّس، الإنجيل لا يُدرّس، والتاريخ لا يدرّس إلى أي تأثير يذكر؛ الأمر الأخطر هو انعدام أي تقاليد اجتماعية. إن الإنسان المدني مجتث من أصوله»[٢].

لقد تركت هذه القطيعة مع الماضي آثاراً معنوية مدمرة في نفس الإنسان المتأخر؛ إذ انفتح وعيه على ذاكرة واهية وشبه

---

(١) Heinberg, R. (2005) Memories and Visions of Paradise. In Zerzan, J.; Against Civilization, Feral House, p. 196.

(٢) Stromberg, R. (1994) European Intellectual History Since 1789, Prentice Hall, p. 320.

فارغة، وذاتٍ سريعة التقلب وشديدة الانفلات. في ظل وجود زئبقي كهذا لم يعد للمعنى قرار أمين، ولا للقيم عروة وثقى، ولم تعد الكلمة العليا للثوابت والمحكمات وإنما للمتغيرات والمتشابهات؛ في عالم كهذا يحط المرتكز النفسي الوجودي رحله، وتنشأ الأجيال الثائرة الحائرة، والجماهير التائهة المتسائلة. يضعنا الكاتب والروائي السويدي غوران تونستروم Goran Tunstorm أمام توصيف نموذجي للحقيقة المفجعة التي تنتظر أجيال ذلك العالَم:

«إن أول خطوة نحو العبثية، هي الإدراك، في سن مبكرة، أننا لسنا هنا في هذا العالم بفعل تدخل إلهي ولا برغبة بشرية ولكن بمحض الصدفة، وعَرَضاً، بل وربما نتيجة غلطة. عندها يصبح وجودك في حد ذاته عبثاً. فتشعر بأنك زائد عن الحاجة. تجلس أمام جدار هذه المسلّمة بلا حراك. يصيبك ذلك بالدوار والغضب المهتاج، وتتملكك الرغبة في تحطيم كل شيء»[(١)].

بيد أنه لا يلزم بالضرورة أن ضحايا المرتكز النفسي الوجودي أتباعٌ أوفياء لأئمة المرتكز الفلسفي التاريخي، أو على دراية بشخوصهم واطلاع على آثارهم وبرامجهم؛ كلّا، غاية الأمر أن التبعة التاريخية واقعة على تلك النخب مجتمعة، ساسة ومفكرين وفلاسفة وأدباء وعلماء، كل حسب دوره ومجال

---

(١) أساتذة اليأس: النزعة العدمية في الأدب الأوروبي؛ تأليف: نانسي هيوستن؛ ترجمة: وليد السويركي، دار كلمة. ٢٠١٢م، ص٤١.

اختصاصه، في صناعة الارتكاسة الحضارية[١] التي مُنيت بها مجتمعات الأرض، ولفَح أوارها جوانب الحياة المختلفة: السياسي/المؤسساتي (ديمقراطي علماني)، والاجتماعي (ليبرالي)، والاقتصادي (رأسمالي)[٢] والأيديولوجي (مابعد حداثي)[٣]. من المهم أن نعيد التذكير في هذا السياق بأن

---

(١) الدين، بإجماع من يعتد برأيه من علماء الأنثروبولوجيا اللاهوت والاجتماع والتاريخ وفلسفة العلم، أصل حضاري أساسي.

(٢) مرة أخرى: العلمانية، الليبرالية، الرأسمالية ثالوث معبّر عن تنامي النزعة التحررية الاستقلالية لدى الإنسان، لا العكس؛ بعبارة أخرى: هذا الثالوث على المدى التاريخي نتيجة لا سبب لتلك النزعة، وهو أمر طبيعي. الفرق بين النخب وعامة الناس إزاء هذه الفكرة هو أن النخب في في الجملة واعية ومؤثرة في التمكين لهذه النزعة، وتمتينها عبر صناعة النظم والنظريات والفرضيات والمؤسسات التي تقود مشروع التحرر في هذا الاتجاه، أو على الأقل تحافظ على تماسكه ومكتسباته؛ أما سائر الناس فحالهم كما قال إيليا أبو ماضي: ولقد أبصرت قدّامي طريقاً فمشيت.

(٣) جعلته مستقل الأثر لأن فلسفة ما بعد الحداثة لا تعنى بأي مشروع سردي عولمي، بل إنها تعمه في تقويض السرديات الكبرى، ومنها سردية التقدم؛ ولأنها تتربص بأي فكرة شمولية لتمزقها إرباً إرباً. ولعل من نافلة القول عند المطلعين على هذا الشأن أن أطروحات فلسفة ما بعد الحداثة تشكل تهديداً للإلحاد الجديد لا يقل حجماً عن التهديد الذي تشكله للدين؛ ذلك لأن الإلحاد الجديد يقوم على سردية من نوع خاص؛ سردية تبشر بالتقدم، والأمل، والحرية، والاستقلال، وهو (أي: الإلحاد الجديد) في أضعف أحواله وبلسان حاله يؤيد علمنة المجتمعات ودعم الليبراليات وترسية الرأسمالية وترسيخ مبادئ المذهب الإنساني، إلا أن الطرح ما بعد الحداثي يزعزع تماسك هذه السردية ويفرغها من مضمونها الشمولي بتأكيده على التعددية الثقافية ومعيار النفعية (مدى ملائمة الأشياء ـ بما ذلك المفاهيم ـ لرغباتنا وتحقيقها لمطالبنا كما بسط ذلك ريتشارد رورتي في كتابه «الفلسفة والأمل الاجتماعي») ونفي قيمة «الحق» (truth). هذا إذا لم نتبع المشروع ما بعد الحداثي لأقصى مداه حيث يعامل كافة الأطروحات التي تدعي التماسك والتكامل معاملة النصوص المتخمة بالرموز والإشارات الاعتباطية، حيث تنفصل الدوال عن مدلولاتها، ويتعدد التأويل، =

الإلحاد، في واقع الأمر، لم يكن في يوم من الأيام سيرورة حتمية ثابتة الخطى، بحيث تتجاوز إرادة البشر وتلغي مسوؤليتهم عمّا يحدث. أساساً لا وجود للتاريخ كما نعهده ونفهمه من دون إرادة بشرية فاعلة، بقطع النظر عن الآثار الاجتماعية التي خلّفتها تلك الإرادة، وسواء كانت مقصودة أو غير مقصودة، كما يُعبّر عالم الاجتماع أنتني جدنز Anthony Giddens[1]. في المقابل، هذا لا ينفي قدرة البشر على التسبب في خلق أوضاع اجتماعية وثقافية تخرج عن زمام سيطرتهم، ومن ثم تؤول بهم إلى نتائج لا يرغبونها. علينا أن نتذكر أن إلحاد الجماهير كما نشهده اليوم إلحاد مركب من عناصر ودوافع متغايرة ومتداخلة، تعكس بالفعل طبيعة السياق الذي يعيشه العالم المعاصر: سياق مترع بالتناقضات، مناهض للمركزيات، ومعزز للنسبيّات والتعدديات؛ سياق، كما يصفه بعض النقاد: سيّال يتدفق في اتجاهات شتى، ويسلك في كل لحظة منعطفات لا يمكن التنبؤ بها. **خلاصة الخلاصة هي**: مادمنا قادرون على تبيُّن وتفسير الأسباب النفسية والاجتماعية للإلحاد الجديد، جاز لنا أن نقول أنه لا يوجد شيء

= ويتفكك المعنى، فتسود العدمية، واللاغائية. ولا أجد تعبيراً أبلغ في وصف هذه الحالة من معنى قوله تعالى (ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار)، فالنصّ يُجتث في الدرس ما بعد الحداثي من أي مرجعية ثابتة، بل المرجعيات ذاتها تجتث، والنتيجة ألّا قرار، ولذلك عدد التأويلات الممكنة يطرد مع مقدار ما يتمتع به المعنى من قرار قلّة وكثرة.

(١) Giddens, A. (1984) The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Cambridge, Blackwell, p. 27.

مميز أو خاص عن إنسان اليوم بسبب إلحاد اليوم، ولا عن إلحاد اليوم بسبب إنسان اليوم.

المرتكز النفسي الوجودي في خريطة الوعي:

في هذا المرتكز، وكما تعرضنا في المرتكز السابق لمعالجة أشعياء برلين في استكناه الأسئلة التي صاغت فرضيات العقل التنويري ونطاق عمله وتداعيات ذلك، نود الاستعانة بمعالجة الفيلسوف كن والبر Ken Wilber في دراسته لمراتب الوعي الإنساني؛ ودور كل مرتبة من تلك المراتب في صياغة الفرضيات الثقافية العميقة لمختلف الجماعات البشرية. ولما كان الحديث عن المرتكز النفسي الوجودي أنسب المواضع لهكذا معالجة، فإني سأتعرض لأقرب مراتب الوعي تعلقاً بما نحن فيه.

بدايةً، يجمل بنا أن ننبه على أن فهمنا لمراتب الوعي يجب ألا يكون حدياً أو حتى حرفياً. فنحن لن نزعم أنه يمكن تصنيف مجتمع من المجتمعات (مجتمع دول الخليج مثلاً أو دول المغرب) تصنيفاً دقيقاً بحيث نقول أن مجموع أفراده يعكس تلك المرتبة من الوعي دون سواها. الواقع اليوم أكثر تشابكاً وأعظم تداخلاً من أي وقت مضى، ومن المجازفة بل السذاجة أن نتورط في ممارسة تبسيطية اختزالية كهذه. هذا هو التنبيه الأول.

أما التنبيه الثاني فهو مكمل له، وهو أن والبر لما تصدّى لتحليل مراتب الوعي الإنساني لم يفعل ذلك لغرض تصنيف مجتمعات العالم، فإنه لم يفعل ذلك أساساً، وإنما لغرض تزويد

القارئ المهتم بـ «موشور» نفسي[١] أغلبي يعينه على فهم التحولات التاريخية والحضارية للجنس البشري، في ضوء استقرائه لجملة من سمات الوعي المتمايزة، وهي سمات تتوزع على عدد من الأبعاد الذهنية والقيمية والثقافية المتلازمة[٢]. أزعم إذاً أن معالجة والبر ستعيننا على تعميق فهمنا لموقع الإلحاد الجديد[٣] من خريطة تحولات الوعي الإنساني.

---

(١) كما يحلل الموشور الحسي ضوء الشمس إلى عدة ألوان.

(٢) والبر لا يطلق القول فيدعي مثلاً أن هذه المرتبة أو تلك هي الأصلح دون سواها، أو أنها هي التي تنبغي أن تحكم جميع تصرفاتنا، أو تهيمن على كافة تصوراتنا.

(٣) رغم أن أي ذكر للإلحاد الجديد يستدعي في الغالب التفكر في رموزه المعروفة كدوكنز وهاريس وغيرهما، وكذلك يستدعي في الغالب التفكر في روحه التبشيرية الهجومية، إلا أني أحذر نفسي والقراء من أن يقف فهمنا لهذه الظاهرة عند هذا الحد، وبالتالي عدم تجاوزه إلى فهم السياق التاريخي الثقافي الملازم لها والمتقدم عليها. زيادة على هذا، لم يعد الإلحاد اليوم، وكما ذكرت سابقاً، ناشئاً عند كثير من الناس بسبب تأثرهم المباشر بطرح دعاة الإلحاد الجديد، فإنك لو سألت هؤلاء لأخبروك أنهم لم يقرأوا لدوكنز ولا يعرفون هاريس، فضلاً عن دينيت وغريلنغ والآخرين، ولكنهم سيؤكدون لك أن الإلحاد ليس خياراً مشروعاً فحسب وإنما خيار العقلاء (العقلانية)، خيار الأحرار (الحرية)، خيار الإنسان المحقق لذاته (المذهب الإنساني والاستقلالية). فكما ترى، هذه التي بين الأقواس هي المبادئ الثقافية والشروط الحضارية ـ ولا أقصد بالشروط هنا معنى تقريرياً؛ أي: الإقرار فعلاً بأنه يلزم من التحضر الإلحاد مثلاً، وإنما أردت أنه شرط ارتبط تاريخياً في العقل المتأخر ارتباطاً عضوياً إيجابياً بخيار الإلحاد أو اللادينية ـ وما وقع قبل تلك الأقواس (خيار العقلاء، خيار الأحرار. . . إلخ) هي الفرضيات المتكونة من مادة تلك المبادئ والشروط. هذه الفرضيات، مضافة إلى غيرها مما لم نذكره، هي التي تجعل خيار الإلحاد لا يبدو منطقياً فحسب ـ في الواقع هذه الفئة في الغالب عاجزة عن سبك تبرير منهجي لإلحادها كما أشرت قبلاً ـ وإنما يبدو وكأنه يشبه عودة للفطرة!.

يعود أصل التقسيم الذي اعتمده كن والبر لمراتب الوعي لعمل كلير غريفز Clare Graves، ولكنه حسّنه وطوره وجعل له إسقاطات تطبيقية. تنقسم مراتب الوعي وفق هذا النموذج إلى تسع مراتب، رمز غريفز لكل مرتبة فيه بلون يميزها، بدأً باللون البيج Beige حيث أول مراتب الوعي، حيث السلوك أشد ما يكون ارتباطاً بالدوافع الغريزية والنزوات البدائية، وأقرب ما يكون استجابة للحاجات الضرورية، وحيث لا يعي الفرد نفسه كذات مستقلة إلا بشق الأنفس. تظهر تجليات هذه المرتبة من الوعي في المجتمعات البشرية القديمة[١]، الأطفال حديثي الولادة، كبار السن المصابين بالخرف، وضحايا المجاعات، ومضمون المدرسة الفرويدية.

وهكذا يتدرج النموذج في ذكر مراتب الوعي متعاقبة حتى نصل إلى المرتبتين الخامسة والسادسة، وهما المرتبتان اللتان تعبّران فعلاً عن جملة صالحة من الفرضيات الثقافية والخصائص النفسية ذات الصلة بإلحاد اليوم. نبدأ بالتعرف على سمات المرتبة الخامسة من مراتب وعي الإنسان بنفسه وما حوله. في هذه المرتبة، والتي يُرمز لها باللون البرتقالي، يتأسس الوعي على مضامين المنجزات العلمية Scientific Achievement. في هذه

(١) هكذ يفترض النموذج، وهو بلا شك يعتمد في هذا التمثيل على فرضيات عن أصل الإنسان وحركة التاريخ وتطور المجتمعات، لا نسلم لهم بأكثر ما فيها. أرجو أن يغني ذكر هذا الاستدراك هنا عن إعادة ذكره لاحقاً.

المرتبة تنتعش أطروحة الهروب من «عقلية القطيع»[1]، وتتضخم قيم الفردانية والاستقلال، وتسود المثل العقلانية، ويتمحور الخطاب العلمي scientific discourse حول أقانيم لفظية معينة (مثال: الموضوعية، التجريب، التحقق، القياس)؛ في هذه المرتبة أيضاً يُنظر للعالم على أنه عقلاني rational، بمثابة الآلة الضخمة التي ترتبط أجزاؤها بقوانين محكمة تتيح نفسها للاكتشاف discoverable وقابلة لأن تُعلم knowableوتفهم comprehensible.
شواهد هيمنة هذه المرتبة من مراتب الوعي ماثلة في: عصر التنوير، وول ستريت[2]، الإمبريالية، صناعة الموضة، المادية، التحرر لمصلحة الذات[3].

أما المرتبة السادسة من مراتب الوعي، ويرمز لها باللون الأخضر، فتنشأ عن ولادة «النفس الحساسة/المرهفة» The Sensitive Self، والتي بحسب والبر يتماهى الوعي فيها مع حقل آخر من المعاني: الحس الجماعي، الروابط إنسانية، الاهتمام بالبيئة؛ تحرير النفس من الطمع، والغل، والدوغمائية، والتصنيف؛ العناية والشفقة تسبقان العقلانية الباردة؛ مقت للعلاقات الهرمية، واحتفاء بالعلاقات الأفقية، واهتمام بلغة

---

(١) والتي هي بحسب النموذج سمة من سمات الوعي المنتمي للمرتبة الرابعة (اللون الأزرق).
(٢) في إشارة إلى مثال على تأثر تفسيرنا لآليات اقتصاديات السوق بنشاط هذه المرتبة من الوعي.
(٣) كنت وما زلت أقول: في الجانب القيمي، تحرر الغرب لأنه ارتأى التحرر، أما العرب فارتأوا التحرر لأن الغرب ارتأى التحرر.

الحوار والاتصال والمشاركة؛ تأكيد على التعددية، والذاتية، نفور من أنماط التفكير الخطي[1]، وسيادة شعور حميمي طاغ تجاه كوكب الأرض ومن يسكنه من حيوان وإنسان. شواهد هيمنة هذه المرتبة من الوعي نجدها ماثلة في: الحركة الرومانسية، الدرس ما بعد الحداثي، المثالية الهولندية، علم النفس الإنساني، فلسفات الانعتاق، ثقافة حقوق الإنسان، لاهوت التحرر[2]، الجميعات الإنسانية (الإغاثة، السلام الأخضر... إلخ)؛ حقوق الحيوان، الحركة النسوية، مابعد الكولونيالية، طرح فوكو/ديريدا، النزاهة السياسية، علم نفس البيئة.

والآن لو تأملنا ملامح الإلحاد الجديد بطابعه النفسي الوجودي، واستحضرنا مجدداً روافده الفلسفية التاريخية، لأمكننا أن نتفهم موقع الإلحاد الطارئ في خريطة الوعي الإنساني. فمثلاً، المعاني المبثوثة في المرتبة الخامسة من مراتب الوعي (اللون البرتقالي: المنجزات العلمية) أكثر حضوراً في طرح ريتشارد دوكنز منها في خطاب سام هاريس، ولوجدنا أن المعاني المبثوثة في المرتبة السادسة من مراتب الوعي (اللون الأخضر:

(١) المقصود بهذا أن هذه المرتبة من الوعي لا تعترف بالطرح التبسيطي الساذج، القائم على تسلسل أحادي لمتلازمة «سبب ـ نتيجة»؛ لأن هذه المرتبة من الوعي منفتحة على التشابكات الرهيبة التي تشخص الواقع، والتداخلات المعقدة بين المعطيات الموضوعية والذاتية، إلى درجة أنه لم يعد هناك كبير معنى لما يسمى بـ «الموضوعية»، فكل مواقفنا تقريباً ـ على مستوى بناء التصورات وإصدار الأحكام ـ أصبحت ذاتية شكلاً ومضموناً.

(٢) لاحظ عودة الدين (معنى الخلاص: النجاة) ولكن بطابع التحرر.

النفس الحساسة/المرهفة) أشد تجلياً في خطاب هاريس منها في طرح دوكنز. فدوكنز مثلاً لا يكل من التأكيد على دور العلم الطبيعي في تحسين وعينا بأنفسنا وما حولنا، ولا يمل من تمجيد العقلانية في مقابل الدين، وعلى ضرورة الانفصال عن «عقلية القطيع»، بل القضاء عليها متى لزم الأمر. وأما هاريس فداعية من الطراز الأول إلى استبدال العلاقات الدينية بالعلاقات الإنسانية الحميمة، وقبول الآخر مهما كان[1]، بل لا يرى بأساً في المذاهب الروحية، شرقية كانت أو غربية، إذا اجتنى الفرد منها ما يشبع حاجات النفس الجمالية ويعزز معاني التكافل والحب. ولكننا نرى الاثنين في حالة تحلل أخلاقي، وهذه نتيجة طبيعية لانحباس وعيهما بين طرفي المرتبتين السابقتين من مراتب الوعي؛ فهاريس لا يرى سبباً وجيهاً أو غير وجيه للمنع من اعتبار الشاذين جنسياً حالات طبيعية كأي إنسان آخر، ودوكنز لا يرى شيئاً مستبشعاً في التحرش بالأطفال إذا كان ضمن قيود معينة، ولورنس كراوس لا يرى ضرراً ولا بأساً في زنا المحارم متى حصل بالتراضي بين الأطراف المعينة.

---

(١) وهو في سبيل نشر هذه القيم «النبيلة» لا يرى بأساً في ضرب المسلمين بقنبلة نووية تستأصل شأفتهم إلى الأبد، ولكن متى؟ إذا تطلب الأمر ذلك! هكذا يكون قبول الآخر.

يُنظر: Harris, S. (2006) The End of Faith, The Free Press, p.129.

ولكن لنتجاوز رموز الإلحاد الجديد، ولنلق نظرة شاملة على الوضع العالمي. سنجد أيضاً أن وعي المجتمعات في القرنين العشرين والحادي والعشرين متردد في الجملة بين المرتبتين السالفتين من مراتب الوعي؛ وهو الوعي الذي يفسر بطبيعة الحال غلبة المزاج العلماني الليبرالي الرأسمالي[1] على كثير من صور الحياة اليوم: مزاج مادي دنيوي لاديني «تكثيري»[2]، يروم عقلنة كل الخبرات، ومنافر للأنظمة المعرفية المثقلة بمضامين غيبية، لا سيما التي تدعي الشمولية وامتلاك الحق، وتتسم بنظام قيمي واضح المعالم، وتأبى تقديم التنازلات في فروعها المستقرة فضلاً عن أصولها وثوابتها[3]. إذاً من حيث المبدأ، وبقطع النظر عن

---

(١) يتعين علينا التنبه إلى أن الإسلام مشتمل على قدر من هذه الثلاث، ولكن بالمعنى الذي تأذن به مقاصد الدين الحق، وبالقدر الذي تقرره نصوصه. فالإسلام مثلاً ليس في حالة انفصام ذاتي مع السياسة وحرية السلوك والتملك من حيث هي مبادئ، وإنما في حالة مواجهة مع أشكال محددة من مسائل السياسة والحرية والهوية.

(٢) هكذا يصف وليم تشيتيك William Chittick طبيعة العقل الغربي؛ أنه ميال لتكثير المفاهيم والحقائق إلى حد يربك هوية المرء ويشل قدرته على توحيد رؤيته للعالم.

(٣) عندما استعرض عالم اللاهوت الكبير (هيوستن سميث) الأحكام التكليفية الخمسة، ورأى ما تعبر عنه من دقة ووضوح، امتدح المسلمين قائلاً: المسلمون يعلمون أين يقفون. وقال (إرنست جيلنر) عالم الإجتماع الأنثروبولوجي: «بحسب الأدلة المتاحة يظهر أن الإسلام قادر على إدارة اقتصاد حديث، مدعم بأسس تقنية، وتعليمية، وتنظيمية مناسبة، ومزاوجة ذلك كله مع عقيدة إسلامية متجذرة في النفس». أما المؤرخ (أرنولد توينبي) فقال: «يتميز الإسلام بصرامة توحيده. . .والتصور الواضح لسمو الذات الإلٰهية». انتهى؛ وأقول: هوية دينية بهذا الوضوح، وهذا التركيز، لن تكون أبداً موضع ترحيب في الفضاء السياسي الذي تعيشه أغلب المجتمعات اليوم.

الحالات المعينة، من الطبيعي أن يرضخ الوعي المتشكل تحت ضغوط المناخ الجديد للمضامين اللادينية واللاأدرية والإلحادية[1]. في المقابل من العسير جداً، بل من المستحيل، تصور أي تلاق حقيقي بين الوعي الإسلامي القرآني النبوي من جهة، والوعي العقلاني[2] الوجودي المادي من جهة الأخرى؛ ولذلك علينا أن نقبل من غير مداهنة بأن العلاقة بين هذين النمطين من الوعي ستظل علاقة صراع، وأن أي تصور ينطوي على إمكان أي تلاق بينهما لا بد أن يسبقه تحريف حقيقي في مضمون أحدهما أو مضمونهما معاً.

---

(١) تمثل دعوة طه حسين في وقته إلى الانسلاخ من كل ماهو شرقي عربي وتبني النموذج الغربي بمحاسنه ومساوئه مثالاً واقعياً على إشكال الرضوخ للمناخ الثقافي المتغلب، وبالتالي نحن أمام ردة فعل مغلوبة مسحورة لا فعل ناشئ عن استقلال بصر وحسن تقدير للأمور. يشخص فهمي جدعان موقف ذلك الرعيل تشخيصاً بصدق كثيراً على أغلب الأجيال المتأثرة اليوم؛ عندما قال: «ولاشك أن المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في أحضان المنظومة الليبرالية العلمانية ـ التغريبية قد كانوا يفتقرون إلى قوة في النفوس ونفاذ في الرؤية وبُعد في النظر وحس نقدي على درجة عالية من التوازن». (فهمي جدعان، أسس التقدم عن مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية، ص٣٢٣).

(٢) لا نقصد هنا افتعال مقابلة تضاد بين العقل والإسلام؛ فالإسلام ليس لديه مشكلة مع العقل وإنما مشكلة مع العقلانية rationalism. ولا يخفى أن الإسلام ليس لوحده في هذا الجانب، فقد تعرضت العقلانية لنقد قاس في الدرس الفلسفي الغربي. يشير الفيلسوف الفرنسي إدغار موران، صاحب الإنتاج الغزير والطرح المتين، إلى ذات المعنى لما قال: «لا تعود أمراض العقل إلى العقلانية ذاتها، ولكن إلى انحراف هذه الأخيرة وتحولها إلى عقلنة وإلى تمتعها بما يشبه التأليه». (ثقافة أوروبا وبربريتها؛ إدغار موران، ترجمة: محمد الهلالي. دار توبقال، ص٣١).

خاتمة:

لقد كانت هذه الرسالة محاولة للوقوف على أبرز العوامل الثقافية والحضارية وراء تطور الوعي الإلحادي الجديد، وهذا يعني بطبيعة الحال أنه وعي طارئ، ومرهون بفرضيات صاغتها شروط ثقافية وحضارية طارئة أيضاً، وبالتالي هو في أسوأ الأحوال بالنسبة لنا وفي أحسنها بالنسبة للمخالف ظاهرة تتمدد وتنكمش، وغولٌ يصحو ويغفو، بحسب الدواعي أياً كانت. إن الدين جزء لا يتجزأ من التكوين النفسي العام لا للإنسان فحسب وإنما للأمم والحضارات. لسنا قلقين على مستقبل الدين، وإنما مستقبل الأجيال؛ لأن الدين مبني على عقيدة «الأمل والنجاة»، ونحن نطلب نجاة وسعادة الأجيال لا نجاة وسعادة الدين؛ أما المعرفة الأرضية فمبنية على عقيدة «الغرور والاكتفاء». يختصر فريتز زورن Fritz Zorn مراحل نشوء هذه العقيدة بقوله:

«ثم جاء عصر الأنوار (les Lumières) وانقلبت البنى السياسية والدينية التي كانت قد طمأنت، في المجتمعات التقليدية، كل فرد على موقعه في هذا العالم. لقد جسدت الثورة الفرنسية ١٧٨٩م الأمل الكبير بأن يتم إحلال الإنسان محل الله: فحتى لو لم يوجد مدبر عظيم، ولم تكن مصائرنا محكومة بقوة عليا، وحتى إن لم يكن هنالك من يرقبنا ويسهر على حسن سير الأمور بحكمته اللامتناهية التي لا يمكن سبرها، سنعرف كيف نتولى أمورنا بأنفسنا، وبفضل العلم والعقل، والتقدم

والديمقراطية، سنقضي على كل آلام البشر»[1].

ونحن ندرك كمسلمين أن هذه عقيدة تلامس شهوة مسبقة لدى البشر (إنهُ كان ظلوماً جهولاً)، فتجعلهم يلقون بأيديهم إلى التهلكة ربما عن طيب نفس منهم؛ لأنهم (يحسبون أنهم يحسنون صنعا). في كتاب «الحداثة، التغير الثقافي، والديمقراطية»، يضع انجلهارت ورفيقه يديهما على واحد من أهم أسباب «زوال سحر العالم» في حسبان الإنسان المتأخر: الشعور بالاقتدار (وظنّوا أنهم قادرون عليها)، وبالتالي خفوت الشعور بالافتقار. يقول المؤلفان:

«من أسباب تراجع المعتقدات الدينية التقليدية في المجتمعات الصناعية الشعور بأن السيطرة التقنية على الطبيعة تضعف الحاجة إلى الاعتماد على قوى فوق طبيعية. في العالم اللايقيني للمجتمعات ما قبل الصناعية، كان الإيمان بقوة عليا تضمن حسن سير الأمور يلبي حاجة نفسية رئيسية. من الوظائف الأساسية للدين أنه كان يوفر شعوراً باليقين في بيئة محفوفة بالمخاطر. وانعدام الأمان على المستوى الحسي والاقتصادي مما يفاقم الشعور بهذه الحاجة: قول الأوائل «لا يوجد ملاحدة في الخنادق»[2] يبين لنا كيف أن أزمنة الحروب تزيد في حاجتنا

---

(١) من أين تأتي العدمية؟؛ في: أساتذة اليأس: النزعة العدمية في الأدب الأوروبي، تأليف: نانسي هيوستن، ترجمة: وليد السويركي، دار كلمة. ٢٠١٢م، ص٢٢.

(٢) مثلٌ يحكي حال الجندي الغربي أثناء الحرب، حيث ينسى إلحاده ويجد الحاجة إلى الإيمان. وقد أشار القرآن إلى هذه الحالة في مواضع متفرقة، منها قوله جل شأنه ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾.

للإيمان بقوة عليا. ولكن بعد أن تخطّى الانتاج الصناعي النمو السكاني، وبعد أن أسهم العلم في زيادة معدلات الأعمار، تضاءلت الحاجة إلى الطمأنينة التي كان يوفرها الدين في الماضي»[1].

ولكن هل اختفت الحاجة إلى الدين حقاً؟ وهل غربت شمس الإيمان؟ والجواب بصوت واحد: لا! لقد جلب العصر الصناعي مآس جديدة، وأوقف الإنسان على واقع أشد خطورة وتقلباً من الواقع الذي كان يعيشه إنسان الرعي والزراعة؛ إن البشر اليوم يشكون أمراضاً حسية وأوجاعاً معنوية «لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا»[2]. فلئن زادت معدلات الأعمار كما يقول انجلهارت وويلزل، فلقد زادت معدلات الانتحار؛ ولئن زال سحر العالم كما يقول فيبر، فلقد وقع العالم في حبائل سحر جديد؛ ولئن ذاق الإنسان نشوة الاقتدار في المعمل والمختبر والمصنع، فلقد ذاق ويلات نشوته تلك أضعافاً مضاعفة: الشعور بالضآلة في عالم يزداد تعقيداً وسرعة يوماً بعد يوم، ذوبان الهوية وتفكك الصلات الاجتماعية، ظهور أنماط جديدة من التحكم والسيطرة، ارتفاع معدلات الفساد والبطالة والفقر والتلوث والجريمة والاكتئاب، والقائمة تطول؛ كل ذلك كما أخبر الحق سبحانه ﴿لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟﴾، لماذا؟ ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾،

---

(١) Inglehart, R. & Welzel, C. (2005) Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence, CUP, p. 27.

(٢) ابن ماجه، وحسنه الألباني.

وقد رجع كثيرٌ منهم بالفعل! ولكن عليهم أن يكملوا مسيرة الرجوع ليصلوا إلى العروة التي لا انفصام لها. يصف فيلسوف الوعي كن والبر الجولة الخاسرة التي مني بها القائلون بحتمية سيرورة التاريخ نحو اللّادين، فيقول:

«لطالما توقع علماء الاجتماع أن الحداثة سوف تجرف جميع الطوائف الدينية، لاعتقادهم أنها مؤسسة على خرافات بدائية ما قبل حداثية، ولكن ما يزال العالم طافحاً بحركات دينية تأبى الزوال»[١].

وفي ذات المعنى تقول الباحثة الشهيرة في علم اللاهوت المقارن كارن أرمسترونغ:

«بالرغم من أن كثيراً من الناس معادون للإيمان، إلا أن العالم يشهد صحوة دينية. خلافاً للتوقعات العلمانية الواثقة في منتصف القرن العشرين، الدين لن يذهب»[٢].

إن الإلحاد الجديد أثر لسياق حضاري ثقافي خاص وسيزول بزوال الشروط التي أنتجت هذا السياق. في تقديري، يمثّل الإلحاد الجديد منتهى سعي الإنسان للتمرد على الدين، وأتوقع والله أعلم عودة عالمية جامحة للدين ولكن بعد «حدث حضاري جسيم» يزلزل «الأنا» الإلحادية، لكني أسأل الله الذي بيده مقاليد

---

(١) Wilber, K. (2000) A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality, Gateway, p. 133.

(٢) Armstrong, Karen (2009) The Case for God: What Religion Really Means, Bodley Head, p. 9.

كل شيء أن يرزقنا العافية، وأن يجنب هذه الأمة سوء قضائه. في كتابه العظيم «التناقضات الثقافية للرأسمالية»، وبعد أن سبَر العلل التي أنتجتها نُظُم العيش المتأخرة في حياة الإنسان، خلص دانييل بل Daniel Bell إلى الاستنتاج الآتي:

«إذاً ما الأشياء التي تهدي سلوك الإنسان بالفعل؟ لا يمكن أن تكون في الطبيعة، إذ أنها مجرد مجموعة من القيود الفيزيائية في طرف ما ومجموعة من الأسئلة الوجودية في الطرف الآخر، يسلك الإنسان سبيله خلالها من غير خريطة. كذلك لا يمكن أن تكون التاريخ، فالتاريخ لا غاية محددة له سلفاً[1]، وإنما هو في حكم الأداة، ونتيجة بسط الإنسان قوته على الطبيعة. لم يبق إلا الجواب التقليدي وغير المحبذ: الدين؛ لا من حيث كونه إسقاطاً اجتماعياً للإنسان على مشكلة خارجية، وإنما كمفهوم متعال خارج الإنسان، ولكنه في ذات الوقت يصل الإنسان بما وراء نفسه»[2].

بالرغم من أن هذه الرسالة لم تكن محاولة لتفسير تفشي المزاج اللاديني في قطاع مجتمعي معين (العالم العربي مثلاً)، ولا لاستقراء آحاد الدوافع بالنسبة لحالات بعينها، فضلاً عن تفسيرها، فهذا كله في نظري اشتغال بالتفاصيل ـ على أهميتها ـ

(١) يقصد دانييل بل أنه ليس جبرياً حتمياً باتجاه غاية ما. وهذا صحيح، لا سيما في ظل ما ذكرته في موضع سابق من هذا الكتاب من أن التاريخ غير متصور من دون بشر فاعلين.

(٢) Bell, D. (1996) The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, p. 166.

والتهاء بالفرع عن الأصل، وصرف للوعي عن المعالجة التي تعطي الإلحاد حجمه اللائق به. . أقول بالرغم من ذلك كله لا مانع من التفاتة عجلى للواقع أختم بها هذه الرسالة، فأكرر: في الجملة، إلحاد جمهور الناس مركب من دوافع متغايرة ومتداخلة تعكس طبيعة السياق الذي يعيشه العالم اليوم، سياق ثقافي مترع بالتناقضات (أسئلة المعنى والخير والشر) واللامركزيات (أسئلة السلطة والحرية) والتعدديات (أسئلة الهوية والتعايش). ولا شك أن دور المحل القابل[1] ـ متى كان قابلاً بالفعل ـ بالنسبة للسياق المذكور لا يقل عن دور المغناطيس بالنسبة لبرادة حديد ناعمة، فإنها تنجذب إليه انجذاباً عنيفاً.

علاج هذه الداء المركّب ـ لمن رآه داءً يستدعي علاجاً ـ كامن في أمرين. الأول: في التبرؤ من أسطورة

---

(١) أي استعداد أو قابلية الفرد لأن يلحد (predisposition). فالفرد يلحد (أو يؤمن) لأن لديه قابلية لأن يلحد أو يؤمن، ثم هذه القابلية بالنسبة لكل فرد بعينه تجذب إلحاداً يتسق مع طبيعة العوامل التي شكلت تلك القابلية، فلا يمكن أن تجد دوافع الإلحاد ـ واعية أو غير واعية ـ عند شخصين متكافئة تماماً في النسبة والمضمون. وهذا لا ينفي أن للفرد اختيار؛ لأن القابلية هي أيضاً نتيجة يتسبب فيها الفرد في حالته السوية، وهو يتسبب في ذلك بطرق شتى يضيق هذا الموضع عن حصرها، ولكن لنضرب مثالاً: يصنع الفرد قابلية لتناول السيجارة عندما يختار أن يعرض نفسه لأول تجربة: خبرة يمارس فيها سلوك التدخين؛ عندما يقرر أن يدخن بالفعل فإنه لا يفعل لأن التدخين حاجة تمليها الفطرة أو يفرضها سياق بذاته وإلا لكانت حاجتنا للدخان كحاجتنا للأوكسجين، ولكنه يفعل لأنه اكتسب باختياره الأول قابلية (استعداداً نفسياً) لسلوك التدخين، وبالتالي هويته (تعريفه لذاته) قبل أن يعرف التدخين ليست مكافئة لهويته أثناء وبعد التدخين. اختياره الأول هو المتسبب في صنع حالة اللاتكافؤ.

«الثايموس» Thymus[1] التي تسوق الإنسان المعاصر نحو تأليه النفس وتضخيم الذات، فيجعلها لا تبني مجدها بالوقوف على أكتاف «العظماء» قبلها، كما قال نيوتن ذات يوم، وإنما على جماجمهم ورفاتهم. والثاني: في البحث الصادق ـ لمن لم يشك في جدوى الصدق بعد ـ عن «عروة وثقى» والاستمساك بها؛ عروة واحدة لا عرى؛ تجمع شتات الفكر والوجدان على مطلب كليّ واحد؛ تماماً كما يأمل الفيزيائيون اليوم وغداً، مؤمنهم وملحدهم، جمع شتات النظريات الصغرى في نظرية كلية واحدة TOE. لن يكون للنفس بعدئذ التفات للمتشابه على حساب المحكم، ولن تخلط بين وسيلة وغاية. ولا تعجبنَّ من الجملتين

---

(١) الثايموس thymus مفهوم أساسي في أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ. وهو في الأصل لفظ يوناني يشير إلى الحيوية واندفاع الروح؛ وقد وظفه فوكوياما كاسم جامع للصفات النفسية التي دفعت بالإنسان الغربي على وجه الخصوص في اتجاه التحرر والاستقلال أو بتعبيره تحقيق «الاعتراف بالذات». فالثايموس، بحسب فوكوياما، قوة ثائرة متوثبة طموحة تنامت في نفس الإنسان الغربي قبل أن يوجد الغرب كما نعرفه اليوم، وتكررت في تراثه بتعابير مختلفة ودلالات مقاربة؛ فمن إشارة أفلاطون إلى زخم أو حماس الروح، إلى ما أومأ إليه ميكافيلي من تطلب الإنسان للمجد، إلى ما ذكره هوبز من زهو وخُيلاء، إلى ما أطلق عليه روسو Amour-propre: حب الذات من خلال تقدير الآخرين، أو ما دعاه الكسندر هاميلتون بحب الشهرة وجيمز ماديسون بالطموح، مروراً بما أسماه هيغل بالاعتراف، وانتهاءً بوصف نيتشه للإنسان بـ «الحيوان ذي الوجنتين الحمراوين»، يأتي مفهوم الثايموس ليصهر تلك المعاني في قالب واحد يفسّر ـ بحسب فوكوياما ـ توشّح المحطة الأخيرة من حركة التاريخ بالنظام الليبرالي العلماني الديمقراطي الذي نشهده اليوم. لا أظن القارئ الفطن في حاجة إلى مزيد تأكيد على العلاقة العضوية المتوقعة بين هذه الثقافة النفسية والمزاج اللاديني. يُنظر:

Fukuyama, F. (1992) The End of History and the Last Man, Penguin, p. 162.

الاعتراضيتين السابقتين، فإن التحرز الدائم بات سمة العصر! إذ لا شيء أكثر جناية على نفسه اليوم من الإنسان؛ كما قال باسكال روبنز عن الإنسان الغربي:

«فلا شيء يتهدده اليوم في الغرب سوى اعتداده بنفسه؛ ولذا يتعين وضع حدود لشهواته الأكثر إفراطاً، والحيلولة دون التحول إلى رضيع نهم مشاكس، حتى لا يصبح أسوأ أعداء نفسه»[1].

وهل من جناية تفوق جناية الإخلال بموازين الحكم لدى المرء، فلا يدري بم يحكم؟ بل لا يدري أعليه أن يحكم أم لا؟ قال الحق تبارك وتعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾، وقال: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾؛ سُنَّة اللطيف الخبير فيمن تنكروا لفطرتهم وتنكبوا صراطه القويم، ولن تجد لسُنَّة الله تبديلاً، ولن تجد لسُنَّة الله تحويلاً؛ وعد الله، إن الله لا يخلف الميعاد.

---

(١) بؤس الرفاهية: ديانة السوق وأعداؤها؛ تأليف: باسكال روبنز؛ ترجمة: عبد الله السيد ولد أباه؛ ص١٧٩ ـ ١٨٠.

الرسالة الثانية

مبحث في العقل

مبحث في العقل

في هذه الرسالة نتحدث عن العقل في علاقته بشقّين: في علاقته بتعدد العقلانيات، إذ ليس هناك عقلانية واحدة وإنما عقلانيات بعدد مجتمعات وثقافات وحضارات الأرض؛ ومن طرائف النقل ما ذكره ابن القيم رحمه الله حول هذا المعنى من أنّ:

«المعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصون بها؛ فللفرس عقليات، وللهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصابئة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعتنين به»[1].

أما علاقة العقل بالشق الثاني من هذه الرسالة فتتناول تصحيح تصورنا عن العقل نفسه، واستعراض تداعيات هذا التصحيح.

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/١٠٦٧).

الشق الأول من هذه الرسالة وثيق الصلة بموضوع الرسالة الأولى. ذلك أن الزخم العقلاني - العلمي المتنامي عبر القرون، والذي نجم عنه - في وجدان الإنسان الغربي - «زوال السحر عن العالم» disenchantment بتعبير فيبر[1]، ونجم عنه (أيضاً بحسب فيبر) تضخم العقلانية الأداتية (الشكلية) instrumental[2] على حساب العقلانية الموضوعية (الغائية) substantive[3]، قد تمخض عنه اعتراف بعقلانية وحيدة وتهميش لسائر العقلانيات بقدر بعدها أو قربها من العقلانية المعترف بها؛ بل لقد بلغ من تطرف هذا الزخم أن أهدرت العقلانيات[4] الأخرى باعتبارها «لاعقلانيات»

(١) في هذا السياق تفقد الأعمال القلبية مثل: التوكل على الله والإيمان بإرادته ومشيئته قيمتها، وتصبح في المجتمع الذي تهمين عليه وتفشو فيه العقلانية الصورية أشياء هامشية. فإذا أضفنا إلى هذا عقلانية مؤسسة على مراحل كونت التاريخية، فإن أشياء من مثل: فوران الماء من بين أصابعه الشريفة ﷺ، وحنين الجذع إليه، وتسبيح الطعام بين أيدي الصحابة، و«يا مولى الزبير اقض عنه دينه، فيقضيه» (البخاري)، تصبح من موارد السحر التي زالت بفعل العقلانية الحديثة.

(٢) وهو في الجملة أصل متقدم لمفهوم العقل الأداتي الذي نبّه عليه هايدغر وغيره فيما بعد. من جهة أخرى، يصف كل من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو الإنسان الحديث بأنه آخذ في الاختفاء وراء الأدوات التي يستخدمها.

(٣) بخلاف العقل الموضوعي الغائي، تراعي العقلانية الأداتية أوالشكلية أو التقنية تحقيق وتلبية أهداف وحاجات الفرد الآنية دون التفات إلى غاية نهائية تقود سلوك الفرد في سبيل تحقيق ما سبق. فإذا كان المسلم مثلاً يقوم بفعل ما action مستحضراً الآخرة أو ثواب الله أو معنى الإخلاص أو التوحيد أو حتى المصلحة الإنسانية العامة، فإن الفرد الذي تقوده العقلانية الأداتية الشكلية ليس معنياً بشيء من ذلك. يُنظر:
Garner, Roberta (2010) Social Theory: The Formative Years, University of Toronto Press, p. 97.

(٤) يثبت فيلسوف فرنسا إدغار موران إمكان تعدد العقلانيات، بل إنه يستنتج وجود عقلانية تصحيحية؛ حيث يقول: «توجد إذاً عقلنة تتجنب فخاخ العقلنة، عقلانية =

irrationalities في الباطن ترفع راية العقلانية في الظاهر[١].

وكما يقول المؤرخ الأنثروبولوجي جاك غودي في كتابه «الشرق في الغرب»: «عادة ما تُقرن نهضة الغرب، عند الغربيين، بكونه يمتلك شغفاً بعقلانية لا توجد عند غيرهم»[٢]، وكذلك لاحظ كبير فلاسفة فرنسا إدغار موران: «معظم الغربيين يعتقدون أن العقلانية هي امتياز يخصهم وأمر يستأثرون به»[٣]. ومهما يكن من أمر، فإن ما يعنينا في هذا السياق هو أن العقلانية بهذا المفهوم تؤول عملياً إلى الاعتداد بمشروعية «عقل» mind واحد فقط: العقل الغربي؛ بممارساته: كيف يفكر، يفسر، يحلل، يصور، ويحكم؛ ومضمونه: فهمه للتاريخ، الإنسان، العلم، المعرفة، الدين، والكون؛ وقيمه التي تحركه: التحرر، الاستقلال، السيطرة، القوة، وتأكيد الذات.

لكي نضع أيدينا على جرثومة[٤] الإشكال، أزعم أن جملة

= تمارس النقد الذاتي التي تجمع العقل والمعرفة وفحص الذات». (ثقافة أوروبا وبربريتها؛ إدغار موران، ترجمة: محمد الهلالي. دار توبقال، ص٣٠).

(١) ولذلك يجب ألا ننظر إلى الرومانسية على أنها ثورة للعاطفة ضد العقل أو العقلانية؛ هذا تصوير مشوّه يراد الترويج له؛ وإنما ثورة لعقل على عقل، ولعقلانية ضد شكل من أشكال العقلانية، هكذا يجب أن ننظر للأمور في ضوء التصور الصحيح للعقل.

(٢) Goody, J. (1996) The East in the West, Cambridge, p. 11. وفي هذا الكتاب تفكيك لدعوى تفرّد العقلانية الأوروبية.

(٣) ثقافة أوروبا وبربريتها؛ إدغار موران، ترجمة: محمد الهلالي. دار توبقال، ص٣٢. تنبيه: إدغار موران قامة فلسفية كبيرة، ومغمورة في الوسط العربي، وسوف نكثر من النقل عنه فيما بقي من هذا الكتاب.

(٤) جرثومة الشيء في لغة العرب أصله ومصدره.

الفرضيات التي تقود ناصية الإلحاد الجديد عرضٌ من أعراض هذا العقل الذي يُراد فرضه بشتى الحيل على العالم[1]؛ وقد ذكرتُ في الرسالة الأولى أن هذا العقل (أو هذا الشكل من أشكال العقلانية) هو بدوره عرضٌ من أعراض رغبة متعاظمة عبر القرون في التحرر والاستقلال[2]. وأزعم أيضاً أن هذا العقل قد نجح نجاحاً باهراً وأثبت كفاءةً عالية في الإجابة عن الأسئلة التي تنتمي إلى **«وجود خاص»**، بينما عجز عجزاً تاماً وفشل فشلاً ذريعاً في الإجابة عن الأسئلة المنبثقة عن اتصال وعي الإنسان بـ **«مطلق الوجود»**. لدينا مرتبتان إذاً: **مطلق الوجود، والوجود الخاص**. أما الأولى فتعبر عن علاقة الإنسان العفوية الطبيعية بالوجود كما هو عليه قبل أن يتصرف فيها (أي: تلك العلاقة) بشيء[3]؛ وأما

(١) اعتبر نيشته أفول الإيمان وصعود الإلحاد العلمي scientific atheism، إنجازاً أوروبياً أخذت بحظ وافر منه سائر الأعراق. وعاب على الألمان تأخيرهم للإلحاد، وصب جام غضبه في هذا التأخير (غير المبرر!) على هيجل بشكل خاص. يُنظر:
Nietzsche, F (1974) The Gay Science, Vintage Books, p. 306.

(٢) بقطع النظر عن إلحاد نيتشه ونقده المتطرف حتى رد شيئاً من الحق من حيث إرادته للحق (ربما)؛ بقطع النظر عن هذا كله، فإن نيتشه قد نجح إلى حد بعيد في تسديد ضربة قاصمة لغرور علماء الطبيعة وفلاسفة الميتافيزيقيا بإبرازه للدور الذي يلعبه عدد لا يحصى من الدوافع الخفية في تشكيل كثير من مواقفهم العلمية.

(٣) من الأسئلة النابعة من الوجود الأول أسئلة: النشأة، الغاية، المعنى، الحكمة. لهذا نجد الفيزيائي الملحد ستيفن واينبرج كالمنزعج من الحاجة النابعة من صلة النفس بمطلق الوجود، وهو لا يتردد في التعبير عن التأزم اللازم عن اصطناع وجود خاص وإلزام النفس بالمكوث خلف قضبانه. يقول واينبرج: «يجب علي أن أعترف أنه حتى ولو بلغ الفيزيائيون ما بلغوا، عندما نكون قد وصلنا إلى نظرية نهائية، لن يكون لدينا صورة متكاملة ومرضية للعالم؛ لأننا سوف نظل مع سؤال «الماذا»: لماذا هذه النظرية =

الثانية فتعبر عن علاقة الإنسان بوجود اصطنعه لنفسه، وهو وجود يتسم بالتكلّف[1]؛ لأن صاحبه ـ مدفوعاً بتأمين مطلب يقين ـ عمد إلى مطلق الوجود فاختزله في مبلغه من العلم بالوجود[2]، فاصطنع بذلك وجوداً خاصاً، اضطر بموجبه إلى تضييق نطاق المعرفة وحصر طرق العلم بما يلائم وجوده الخاص؛ ثم اضطر بالتبع إلى مكابدة رسوم خاصة في البحث والنظر، فوضع المنهج العلمي the scientific method[3]، ثم تكلّف ضبط تلك الرسوم حتى ابتدع المنهج المنطقي الوضعي logical positivism، إمعاناً منه في تضييق الخناق على كل مقولة تُربك استقرار معارفه المنتمية للوجود الخاص، والذي هو بطبيعته مادي حسي ليس من ورائه

= وليست نظرية أخرى؟ إذاً يظهر أن هناك معضلة متأصلة لن يتمكن العلم من اجتثاثها».

(Weinberg, S. (1999) A Designer Universe? The New York Review of Books, Vol. 46, No. 16, Oct. 21, 1999.).

(١) أي: فيها تجشم ومعالجة ومعاناة.

(٢) بالرغم من أن الأسئلة المتصلة بمطلق الوجود أيضاً تعنيه وإن لم يجد لها جواباً، فهناك فرق بين سؤال مشروع لأنه طبيعي natural عفوي spontaneous، وسؤال مشروع لأن فلان أو علان اختار أن يجعله مشروعاً. فسؤال: ما الغاية من وجودي؟ وهل للكون خالق؟ مشروع لأنه طبيعي؛ لأنه ناشئ عن العلاقة التلقائية بين الوعي ومطلق الوجود؛ وليس مشروعاً لأن علماء وفلاسفة العلم الطبيعي قرروا ذلك. ولذلك كنت ومازلت أقول أن الإيمان هو ردة فعل تلقائية تجاه الكون والحياة، أما الإلحاد فهو ردة فعل «غير تلقائية» تجاه التديّن، فضلاً عن أن يكون ردة فعل «غير تلقائية» تجاه الكون والحياة، فضلاً عن أن يكون ردة فعل «تلقائية» تجاه الكون والحياة. فقط منذ قرنين ونيّف تقريباً بدأت محاولات مُستَميتة لجعله يبدو كذلك.

(٣) وهو منهج فاعل مثمر فيما جُعل له، لا شك في ذلك.

شيء physicalism[1]. ولكن علينا أن نعي أن إطلاق حكم إثباتي وجودي substantiveontological assertion بهذا الحجم هو محض تحكّم لا دليل عليه[2]، لا من جنس الأدلة التي يؤمن بها الملحد، وهذا من باب أولى بكل تأكيد[3]، ولا من غيرها لأنه لا يعترف بها أساساً. لعلي استطردتُ بعض الشيء في كلام يليق

---

(١) أصلهم عند المتقدمين الطبيعيون، قال ابن تيمية ﷺ: «فأما الطبيعيون فلا يقرون بوجود موجود وراء الفلك وما يحويه». (الصفدية، ص٢٤٥، بتقديم: عبد الله السعد)، ويقصدون بـ «الفلك وما يحويه» قريباً مما يقصده علماء اليوم بقولهم: الكون المشاهد observable وغير المشاهد unobservable. ومما يؤيد أن مقالة هؤلاء كالأصل المتقدم لما يعرف اليوم بـ physicalism أنهم يلتقون معهم في نفي الصانع، إذ أن هذا من لوازم إيمان النظرة العلمية الحديثة لحدود الوجود؛ قال ابن تيمية: «فإن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع وأنه ليس وراء الأفلاك شيء فلو عدمت السموات والأرض لم يكن ثم شيء موجود» (الصفدية، ص٢٤٦).

(٢) ينتمي هذا النوع من الأحكام لما يعرف بالأحكام التأليفية synthetic judgments.

(٣) لأن الأدلة التي سيستدل بها مؤلفة من عناصر النظام الذي يحكمها، فالملحد هنا أمام دائرة مفرغة vicious circle، ونحن نريد برهنة تضفي المشروعية على أجناس أدلته من جهة وطرق استدلاله من جهة أخرى، ويتأتى هذا فقط باستجداء اعتماد خارجي external validation، أي من خارج نطاق النظام الحالي. استوحيت أصل هذه الفكرة من برهان الرياضي الألماني كرت غودل Kurt Gödel. والله أعلم.

ولذلك جاء جواب ألبرت أينشتاين وفق ما يمليه المنطق الصحيح؛ فإنه لما سئل: «برفيسورا سمعتُ أنه يفترض بك أن تكون ذا تدين عميق؟»، أجاب: «نعم في وسعك أن تسميه كذلك. لنحاول أن نخترق أسرار الطبيعة بوسائلنا المحدودة، ولسوف نلحظ من وراء ذلك التسلسل من الأشياء المفهومة، أنه يظل شيء خفي، غامض، ولا يمكن تفسيره. إن ديني هو إجلال هذه القوة التي تتجاوز أي شيء يمكننا إدراكه. إلى هذا الحد، أنا في واقع الأمر متدين». (Jammer, M. (1999) Einstein and Religion, Princeton University Press, p. 39-40).

وقبل هذا رأينا استشكال الفيزيائي ستيفن وينبرج.

بموضع آخر ولكني رأيت الحاجة داعية للإمساك بطرف منه تنبيهاً على ما ورائه.

وهو أن العقل الأوروبي الغربي عقلٌ حادث[1]، يجوز عليه ما يجوز على غيره من النقد والتفكيك والتحليل[2]، وهو بهذا الاعتبار عقل ممكن لا عقل واجب بحيث لا يسع الناس غيره؛ ومبدأ هذا كله أصل كبير هو أن العقل في علاقته بمطلق الوجود مغاير للعقل في علاقته بوجود خاص؛ وذلك لأمرين: أن التصور الصحيح للعقل ـ كما سيأتي بيانه ـ يفترضُ أن جميع العقول، من حيث الأصل، تقف على مسافات متساوية من مطلق الوجود[3]؛ بيان ذلك أن مطلق الوجود ـ استقلالاً عن أي عقل ـ منفتح بذاته على ممكنات لا حصر لها؛ والأمر الآخر والأهم هو أن التفاوت الحاصل للعقول في علاقتها بمطلق الوجود يحدث فور خوضها في مطلق الوجود نفياً وإثباتاً؛ بيان ذلك أن العقول متكافئة في حالتها «الصفريّة»[4]، وهي حالتها قبل أن تروم الخوض في مطلق الوجود بأدنى قدرٍ من خوض؛ ثم يكون اختلال ذلك التكافؤ مع أول ابتعاد لها عن حالتها الصفرية باتجاه خط الأعداد السالبة أو

---

(١) لا أقصد أنه مخلوق فهذا لا شك فيه، وإنما متشكل متغير من جراء عوامل معنوية وحسية كثيرة.

(٢) يقول موران في سياق تقييمه للعقلانية الغربية: «ولسوء الحظ، فالعقلانية الممارسة لنقد ذاتها هي مظهر يظل ثانوياً في التقليد الغربي» (ثقافة أوروبا وبربريتها، ص٣٠).

(٣) بشقيه: عالم الغيب وعالم الشهادة، وسواء كانت تلك المسافات على مستوى التصورات أو مستوى الأحكام.

(٤) ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾.

خط الأعداد الموجبة[1]؛ فيحصل للعقول بالنسبة لمعقولاتها، وبالنسبة لبعضها البعض، من التفاوت في ميزان الفهم والإدراك، والإحاطة والإصابة، والنفي والإثبات، والتصور والحكم، والثبات والتبدل، والافتراق والاتفاق، قلةً وكثرةً، عمقاً وضحالةً، قرباً وبعداً، ما لا يحيط به إلا الله.

بهذا الخوض يشتقُّ بنو آدم من مطلق الوجود عدداً لا يحصى من الوجودات الخاصة بالنسبة لكل أمة أو مجتمع أو جماعة أو فرد. ولنضرب مثالاً من سياق المجتمع العلمي ليتضح المقال. من المتقرر في علم اجتماع العلوم sociology of science وفلسفة العلوم philosophy of science أن العقل المتشكّل تحت شروط نموذج معرفي ما paradigm يعسر عليه تصور ما يتصوره عقل تشكل تحت ظروف نموذج معرفي آخر. فالعقل المتشكل وفق نموذج الفيزياء الكلاسيكية يعسر عليه، إن لم يتعذر، تصور تصورات العقل المتشكل تحت ظروف نموذجي الفيزياء النسبية وفيزياء ميكانيكا الكم[2]. وهكذا العقل المعتاد على فروض

---

(١) مجازاً للتقريب والتسهيل. وخط الأعداد السالبة يرمز لمقدار خوضها في مطلق الوجود بالنفي، أما خط الأعداد الموجبة فيرمز لمقدار خوضها في مطلق الوجود بالإثبات.

(٢) عالج هذا المسألة من زوايا مختلفة عدد من الفلاسفة والكتاب أمثال: توماس كن Thomas Kuhn، بول فييرابند Paul Feyerabend، ولاري لودان Larry Laudan، وريتشارد تارناس Richard Tranas، وكن والبر Ken Wilber، وألفرد كورزيبسكي Alfred Korzybski. يقول ف. سي. نورثروب Northrop: «من المسلم به بعامة أن الفيزياء الحديثة أحدثت مراجعة لتصورات الإنسان عن الكون وعلاقته به». (مرجع سابق: ص٢٤١).

الهندسة الإقليدية geometry فإنه يعسر عليه تصور فروض ولوازم الهندسة اللاإقليدية non-Euclidean geometry؛ وقس عليه تفاوت تصورات العقول بالاعتبار السابق إزاء مفاهيم أخر كمفهوم التتام complementarity ومفهوم التراكب الكمي quantum superposition، وهكذا.

بتعرضنا لهكذا مسائل في مبحث العقل نكون قد دلفنا إلى الشق الثاني من هذه الرسالة.

تصورٌ للعقل وتداعياته

كثيراً ما يزعم الملاحدة أن الإلحاد خيارٌ يؤدي إليه ما يسمّى بـ «المنطق الخالص»، أو «الفكر المحض»، وفي النهاية مؤدّى أمثال هذه العبارات واحد: أنه لا مكان لـ «الوجدان» أو «المشاعر» أو «العواطف» أو «الميول اللاواعية» أو «السياق الثقافي» أو «التاريخ الاجتماعي» أو «التجارب الشخصية» للفرد في عملية صناعة قرار الإلحاد. بل هذه السمات الأخيرة، والتي يمكن تصنيفها على أنها سمات «لا عقلانية» irrational جرياً على عُرفهم، هي من شأن الدين والتدين والمتدينين، وليست من شأن العلم الطبيعي، ولا مكان لها في أروقة المؤسسات العلمية، ولاصلة لها بالتكوين النفسي للعالِم «المنصف» أو الفيلسوف «المتجرد»، بل إنها ليست من شأن الإنسان العادي متى استعمل فكره بـ «نزاهة». وأنا بدوري أقول: في أسوأ الأحوال هذا الادعاء جريمة فلسفية بحق الإنسان، وجناية علمية، وحوبة معرفية؛ وفي أحسن الأحوال رومانسية حالمة ومثالية فارغة لا

تمت للواقع بصلة؛ ثم أزيد: قرار الإلحاد؛ كأي قرار آخر، خاضع لمتغيرات كثيرة، فهو فرع عن تجارب المرء الشخصية ومواقفه النفسية، وتحكمه أحوال معرفية وظروف اجتماعية وشروط ثقافية في غاية التنوع والتعقيد.

ولما كان الكلام في هذه الرسالة متعلقاً بالإلحاد، ومعني على وجه الخصوص بدعوى التلازم بين «قرار الإلحاد» وما يُدعى بـ «المنطق الخالص» و«الفكر المحض»، بعيداً، إن لم يكن استقلالاً، عن تأثير العواطف، وإملاء الوجدان، وحاجات الذات، فإن أولى ما نبدأ به حديثنا فيما تبقى من هذا المبحث هو إبطال هذه الدعوى في ضوء التصور الصحيح للعقل. ولكن قبل أن أشرع في ذلك، أرى من الأهمية بمكان إعادة التذكير بنهجي في هذا الكتاب. لقد نهجت في الرسالة الأولى من هذا الكتاب النهج الكلي (holistic approach) في فهم الحالة الإلحادية. فلم اشتغل بآحاد إشكالات الإلحاد، ولم أعمد إلى نقد بنيته الداخلية، فضلاً عن الاهتمام برموزه الجديدة، فإن هذا بطبيعة الحال سوف يجرنا للخوض في أفراد الشُبه والمسائل، والتي هي في نظري مستندة إلى دعامة سابقة، وفرضية كبرى، متى أُبطلت بطل ما استند إليها وقام عليها؛ أو، على الأقل، حرّكت متبنّي هذه الفرضية إلى إعادة النظر في خارطته الذهنية برمّتها. تلك الدعامة وتلك الفرضية هي: تصور (وبالتالي تصوير) الإلحاد على أنه (فرضٌ) أخلاقي (يحتّمه) الطّور الحضاري الذي نعيشه اليوم، الأمر الذي ينجم عنه «تطبيع» الإلحاد و«تطويع» العقول بناءً

على (١) ميتافيزيقيا مغلوطة عن حركة التاريخ و(٢) تقدير خاطئ لدور الإنسان في تلك الحركة. فرضيات كثيرة تبتنى على تلك الفرضية الأم: فرضياتنا عن الدين، السياسة، الأخلاق، الاقتصاد، الفلسفة، العلم[1]، انتهاءً بفرضياتنا عن أنفسنا[2].

وكذلك الأمر بالنسبة لمبحث العقل؛ فإني سوف أنهج فيه ذات النهج، فلن ألتفت لمدى دلالة العقل على صوابية خيار الإلحاد من عدمها[3]، فإن في هذا اشتغال بمشاهدة «الأشجار» عن ملاحظة «الغابة» كما يقول المثل الإنجليزي، وسأتجاوز ذلك إلى أصل كبير: أصل العقل نفسه، كيف نفهمه ومادوره في القضية التي نحن بصددها. ذلك أنا لو تفرّسنا في طبيعة الفرضيات الناجمة عن ذلك الأصل لوجدنا أنها كثيراً، بل غالباً، إن لم يكن دائماً، ما تتسم بالشمولية؛ وهذا أمر طبيعي. فإن العقل منجم تصوراتنا وأحكامنا وأي فرض بشأن طبيعة العقل

(١) يخادع نفسه من يزعم أن العلم الطبيعي خال من الميتافيزيقيا.

(٢) رأينا من خلال معالجة كن والبر لمراتب الوعي الإنساني كيف تتفاوت فرضيات الإنسان عن نفسه (هويته: من يكون، ووظيفته: ماذا عليه) بتفاوت فرضياته عن التاريخ والحياة. بل رأينا ـ كما نبهتُ في موضعه ـ كيف أن المرتبة الأولى من مراتب الوعي في نموذج والبر انطوت على تمثيل مشوه للإنسان يستند هو بدوره على تصور مختل للتاريخ. ولكن هذا لا يلغي جمال النموذج وقدرته التفسيرية الجيدة.

(٣) أود التأكيد على أن موقفي تجاه الملحد والمؤمن واحد فيما يتعلق بإثبات أو نفي وجود الخالق استناداً إلى التصور المغلوط للعقل. فمثلاً أنا لا أقبل من المؤمن الربوبي، فضلاً عن الألوهي، بناء أجناس الأدلة على وجود الخالق على فرضية العقل «المتجوهر» أو «الديكارتي»، لما سبق، ولما سيأتي ذكره من أسباب وتداعيات.

سينعكس أثره ولا بد على طبيعة قراراتنا، وأجناس أدلتنا، وأولويتها في مراتب الحجيّة[1].

يتعين علينا قبل الشروع في تفنيد الدعوى السابقة أن نضع الحصان قبل العربة، فننص بكل وضوح على ما نعتقد أنها الفرضية الأهم وراء هكذا مجازفات، بل مغالطات؛ فأقول: إن تلك الدعاوى وما في حكمها مؤسسة على تصور مغلوط للعقل، وهو تصورٌ له أصول تاريخية وفلسفية، نشأ عنه فيما بعد تصورات منحرفة عن طبيعة العقل. فواجبنا الآن أن نبين كيف ولماذا؛ ثم نعرض لتداعيات التصور الصحيح للعقل على مسائل الإيمان والإلحاد والعلم والأخلاق.

إن التصور المغلوط للعقل مركّب من فرضيتين رئيسيتين؛ الأولى: تصور العقل على أنه يتمتع بكينونة وجودية مستقلة ontologically independent. والثانية: تصوُّر مضامين العقل على أنها مضامين موضوعية (لا ذاتية). فالفرضية الأولى تُصور العقل على أنه يشغل حيزاً أنطولوجياً بائناً عن الجسد، والثانية تُصور العقل على أنه يتمتع بمناعة ضد كل ماهو ذاتي: منطوقاً ومفهوماً، إيحاءً وإشارةً، ظاهراً وباطناً؛ فلا شيء في العقل إلا ماهو موضوعي، أما الذاتي وما يلزم عنه ويتفرع منه فهو مضمون فضاء آخر، غير فضاء العقل.

(١) من الأمثلة العملية على ذلك الأثر الكبير الذي خلفته فلسفة إيمانويل كانت بشأن العقل؛ فإنها أرغمت الكثير على تعديل تصوراتهم عن المشروع والممنوع والموثوق وغير الموثوق من أنواع الأدلة سواءً في الدرس الفلسفي أو العلمي أو النفسي أو ماوراء الحسي (الميتافيزيقي).

أما العقل بالاعتبار الأول؛ أي: بصفته كينونة تشغل حيزاً أنطولوجياً (وجودياً) مبايناً لذات صاحبه[1]، فأساسه تصور العقل على أنه «جوهر»؛ أي: ذات قائمة بنفسها لا بغيرها. وأما العقل باعتباره حصناً موضوعياً عديم الصلة بأي مضمون ذاتي، بحيث نفزع إليه متى أردنا الفرار من ذواتنا صوناً لأحكامنا!، فأساسه التأثر بالتصور الديكارتي للعقل[2]، وهو تصور وإن كان من لوازم تصور العقل بالاعتبار الأول[3]، إلا أنه من وجه آخر أخص منه في الدلالة والتداعيات، كما سيتبين لاحقاً إن شاء الله.

أما القول بأن العقل جوهر قائم بنفسه، فإنه قول جماهير الفلاسفة قديماً، وقليلٌ اليوم من يلتفت إلى هذا الرأى أو يتبناه،

---

(١) مفارقة في غاية الغرابة أن تكون صاحب شيء لا ينتمي للمرتبة الوجودية التي تنتمي إليها.

(٢) لا يلزم من التأثر بالتصور الديكارتي العلم بديكارت وآثاره، فإننا نجد من بين عامة الناس من يتحدث عن العقل وكأنه شيء منبت الصلة بالجسد، وأصل هذا التصور هو التأثر بالطرح السائد في مؤسسات التعليم والإعلام والمجالس والندوات. وسيأتي النقل عن لاكوف وجونسون بما يوضح هذه القضية.

(٣) بل إنه في الجملة مكافئ له، فقد فصل ديكارت بين الجسد والعقل، ولكني أنبه على أن الفصل الذي أعنيه هو المحدث بين الذات والعقل، والذات (أو النفس بالتعبير الشرعي) غير الجسد. هذا هو المقصود في الجملة، بالرغم من أن هناك معضلة شائكة في ترجمة مراد ديكارت، لا سيما لمن أراد الترجمة عن الإنجليزية التي هي ترجمة عن الفرنسية. فالعقل في الإنجليزية له إطلاقان مشهوران: mind وreason، والمشهور فيما يعبر به عن مراد ديكارت أنه mind، ولكن المشكلة الأخرى هي أن البعض يترجمها في العربية إلى «الوعي»، وهذا يفاقم الإشكال لأن بعض شراح ونقاد أعمال ديكارت أحياناً يوظفون لفظتي «الوعي» consciousness و«العقل» mind في سياق واحد فيحصل الالتباس.

سواء من الفلاسفة أو من علماء العلوم الإنسانية والطبيعية[1].

ولقد حكم في هذه المسألة ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فأوجز وأبلغ لما قال: «والمقصود هنا أن اسم العقل في اصطلاح جميع المسلمين بل وجميع أهل الملل وعامة بني آدم يراد به ما هو قائم بغيره سواء كان علماً أو قوةً أو عملاً بعلم أو نحو ذلك، لا يراد به ما هو جوهر قائم بنفسه إلا في اصطلاح هؤلاء الفلاسفة»[2]. وقال في موضع آخر: «العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً يراد به القوة التي بها يعقل، وعلوم وأعمال تحصل بذلك؛ لا يراد بها قط في لغة: جوهر قائم بنفسه، فلا يمكن أن يراد هذا المعنى بلفظ العقل. مع أنا قد بينا في مواضع آخر فساد ما ذكروه من جهة العقل الصريح»[3]. ولازم هذا كله أن العقل عرض قائمٌ بالإنسان، خلافاً لما ادّعاه الفلاسفة، وخلافاً لما زعمه ديكارت كما سيأتي، وفي هذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لفظ (العقل) في الحديث سواء كان صحيحاً أو ضعيفاً[4]، هو العقل في لغة

---

(١) يقول طه عبد الرحمٰن: «لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهراً، ولو أن كلمة «الجوهر» مقتبسة من الفارسية، فقد أصبح استعمالها في العربية راسخاً، وجوهر الشيء، في استعمال الجمهور، يفيد اللب الذي به يتقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها؛ أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهراً، فيقصدون به معنى أخص، وهو أن العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها، لا بغيرها؛ أي: لا تحتاج في القيام بالفعل إلى ذات أخرى تقارنها». انظر: (سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص٥٩).

(٢) الصفدية، ص٥١١.

(٣) مجموع الفتاوى: ١/ ٢٤٤.

(٤) يقصد حديث: «أول ما خلق الله العقل» وفي لفظ «لما خلق الله العقل قال له»، =

الأنبياء والمرسلين، هو عقل الإنسان، وهو عرض قائم به، وهذه صفة قائمة بالإنسان، ليس هو جوهراً قائماً بنفسه»[1]. ويصف الدكتور طه عبد الرحمن تصور العقل على أنه جوهر أو ذات بأنه تصور «تشييئي» و«تجزيئي»، ويقصد بالأول أنه تصور يجمد العقل، ويعطل فاعليته المكتسبة من اتصاله بحقائق النفس الأخرى، ويقصد بالثاني أنه يجعل العقل «منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان كالعمل والتجربة»[2]. وقد فطن لهذه الاعتبارات بعض أئمة السلف رحمهم الله. على سبيل المثال، جعل الشيخ عبد الحليم بن عبد السلام ـ والد ابن تيمية رحمهما الله ـ التجربة، وملاحظة المنافع العواقب، من جملة ما يدخل في مسمى العقل. قال رحمه الله:

«الصحيح أن العقل لا يمكن إحاطته برسم واحد، لكن المختار أن العقل يقع بالاستعمال على أربعة معان إما بالاشتراك أو على أقل الاشتراك، ثم بعضها يطلق على ما تتم به الأربعة بالتواطؤ أو على بعضها مجازاً. **الأول**: ضروري وهو الذي عنى به الجمهور من أصحابنا وغيرهم أنه بعض العلوم الضرورية لكنهم لم يجمعوا العقل بل ذكروا بعضه. **الثاني**: أنه غريزة تقذف في القلب وهو معنى رسم المحاسبي والإمام أحمد فيما حكاه عنه الحربي وهذا هو الذي يستعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية

= وهو حديث موضوع؛ وعامة الأحاديث الواردة في فضل العقل لا يثبت منها شيء.

(١) الجواب الصحيح: ٣/٢٧؛ بتحقيق: د. علي الألمعي وجماعة.

(٢) العمل الديني وتجديد العقل، ص١٨.

وتدبر الأمور الخفية، وهذا المعنى هو محل الفكر وأصله، وهو في القلب كالنور وضوؤه مشرق إلى الدماغ، ويكون ضعيفاً في مبتدأ العمر، فلا يزال يربى حتى تتم الأربعون... **الثالث**: ما به ينظر صاحبه في العواقب وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة وهذا هو النهاية في العقل وهو المراد بقوله إذا تقرب الناس بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك. **الرابع**: شيء يستفاد من التجارب يسمى عقلاً»[١].

وما ذكرناه ههنا ليس رأياً لجماعة من أعلام من المسلمين فقط، وإنما هو واقع فطن له وأكّد عليه عدد من كبار الفلاسفة والعلماء المحدَثِين في الغرب. يقول لاكوف Lakoff وجونسون Johnson:

«أكثر الناس في معظم الأوقات لا يفكرون وفق نموذج «الفاعل - العاقل»[٢]، ولا حتى وفق المفهوم الفلسفي للتعقل بصفته عملية حرفية، رسمية، واعية، منفكة عن الجسد، وعديمة الصلة بالعواطف. إن التفكير الحقيقي متجسد (قائم بالجسد)[٣]، وغالباً تخيلي ومجازي[٤]، غير واع، ومرتبط بالعواطف. إنه في

---

(١) المسودة (٢/ ٩٨١).

(٢) rational-actor.

(٣) كما قرر ابن تيمية: «وهو عرض قائم به»؛ أي: بالإنسان.

(٤) لا ينبغي أن نفوّت هنا الإشارة إلى عناية القرآن بالقصص وضرب الأمثال، فإنها من أليق الأشياء، بل ألصقها، بعمل العقل على نحو تخيلي مجازي. وأرى في هذا دلائل أخر لا تقل أهمية عن العلاقة بين القرآن وطبيعة الإنسان ليس هذا موضع التوسع في ذكرها.

العادة عن منفعة الإنسان، وعن الغايات التي تقتضيها منفعته. . .إن الفكرة القائلة بأن التعقل البشري هو عملية ميكانيكية، منبتّة، ومنفصلة عن مسائل الأخلاق فكرة خرافية، وضارة بنا عندما نقرر أن نحيا حياتنا وفقها»[١].

فالعقل إذاً ليس فقط عملية إنشاء وإصدار تصورات وأحكام منطقية على النمط الأرسطي، وإنما هو نشاط يلاحظ المنافع والمضار، ويقدّر المصالح، ويعتبر الأخلاق والحسن والقبح، وكل هذا من لوازم كونه قائماً بالإنسان. ليس هذا فحسب، بل إن صلة العقل بالجسد ككل صلة وطيدة، فإن العقل - في حدود طاقته - يلتمس حاجات الإنسان كلها: بيولوجية وفسيولوجية ونفسية، ويتصل بها ويتفاعل معها بلا انقطاع. فصلة العقل بسائر الجسد غير متصورة مع تصور العقل على أنه جوهر بائن مستقل بذاته، وإنما تُتصور مع تصور العقل على أنه امتداد للنفس وجزء منها وفرع عنها. وهو ما أكد عليه بروفيسور علم الأعصاب أنتونيو داماسيو Antonio Damasio في عدد من بحوثه وكتبه. في الجزء الأخير من كتابه الفذ «غلطة ديكارت»، يقول داماسيو:

«بالرغم من الأمثلة الكثيرة على دورات التفاعل المعقدة (بين الجسد والدماغ والبيئة) المعلومة الآن، فإن الدماغ والجسد في العادة يُفهمان على أنهما منفصلان، في البنية والوظيفة. الفكرة القائلة بأن كل الكائن، بدلاً من جسده لوحده أو دماغه

(١) Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought, Basic Books, p. 400-401.

لوحده، يتفاعل مع البيئة هي فكرة مهملة، إن اعتبرت من الأساس»، إلى أن قال: «الفكرة القائلة بأن العقل يشتق من جميع الكائن؛ كشيء مؤلف من ذلك، قد تبدو للوهلة الأولى فكرة مخالفة للمعهود من حدسنا. مؤخراً، ابتعد مفهوم العقل عن اللامكان الأثيري الذي كان يشغله في القرن السابع عشر واقترب من مقرّه الحالي في الدماغ وحول الدماغ»، ثم قال: «أنا أقول أن الجسد يسهم بأكثر من كونه شيئاً داعماً للحياة وبأكثر من إضفاء تأثيرات تعديلية على الدماغ؛ إنه يسهم بـ «محتوى» هو جزء لا يتجزأ من عمل العقل الطبيعي»[1]. إذاً نحن أمام ما يمكن أن نطلق عليه ثورة في فهم طبيعة العقل، فالعقل الآن متصل بالجسد، لا بالدماغ فحسب، والجسد متصل بالعقل على نحو يعسر أن يخطر ببال أحد في الماضي، عدا بال رجل عظيم كان يرعى الغنم على قراريط لأهل مكة. إنه ليتملكني شعور بالاغتباط - وأنا أقرأ كلام لاكوف وجونسون وداماسيو وغيرهم - من دقة التعبير النبوي في الحديث الثابت المشهور: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»[2].

وبإيرادنا لهذا الحديث، هذا أوان التعريج على مسألة كثر فيها الخلاف، فإن الكلام فيها من تمام هذا المبحث؛ والمسألة

(١) Damasio, A. (1994) Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain, Vintage, p. 224-226.

(٢) أخرجه مسلم من حديث النعمان بن بشير.

هي: محل العقل، أهو في القلب أم في الدماغ؟ لا أزعم أني سآتي بقول فصل، ولكنه تأملٌ بدا لي في ضوء الأدلة الشرعية والعلمية[1]. أنقل في هذا الصدد ما حكاه الإمام النووي بطوله لحاجتنا إليه. يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «واحتج بهذا الحديث على أن العقل في القلب لا في الرأس وفيه خلاف مشهور. ومذهب أصحابنا وجماهير المتكلمين أنه في القلب، وقال أبو حنيفة: هو في الدماغ، وقد يقال في الرأس، وحكوا الأول أيضاً عن الفلاسفة، والثاني عن الأطباء. قال المازري: واحتج القائلون بأنه في القلب بقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ وبهذا الحديث، فإنه ﷺ جعل صلاح الجسد وفساده تابعاً للقلب، مع أن الدماغ من جملة الجسد، فيكون صلاحه وفساده تابعا للقلب، فعلم أنه ليس محلا للعقل. واحتج القائلون بأنه في الدماغ بأنه إذا فسد الدماغ فسد العقل، ويكون من فساد الدماغ الصرع في زعمهم، ولا حجة لهم في ذلك؛ لأن الله ﷻ أجرى العادة بفساد العقل عند فساد الدماغ مع أن العقل ليس فيه، ولا امتناع من ذلك. قال المازري: لا سيما على أصولهم في الاشتراك الذي يذكرونه بين الدماغ والقلب، وهم يجعلون بين الرأس والمعدة والدماغ اشتراكا. والله أعلم»[2].

(١) هذا لا ينفي أن الأدلة الشرعية علمية، ولكن لما كان لفظ «علمي» أو «علمية» في العصور المتأخرة اصطلاح خاص أثبتناه.

(٢) شرح مسلم للنووي (١١/٢٩).

هذه أقوال متباينة، وبقي ما لم ننقله، ولكن في المنقول ههنا ما يفي بالغرض، فأعلق وأقول: الدماغ هو العضو الموكل بتلقي المدخلات فيؤلف بينها ويصنع التصورات، أما إدراك معاني تلك التصورات المركبة فوظيفة القلب لأن القرآن صريحٌ في أن عملية الفهم والفقه (أي: العقل، من عقل يعقل عقلاً) محلها القلوب التي في الصدور. وليس في هذا عند التحقيق أدنى مخالفة للمعقول أو المنقول، فإن الشأن الأخطر والأمر الأهم ليس في بناء التصورات وإنما في إدراك معانيها، فالتصورات تظل رسوماً بلا معاني؛ كالطلاسم، حتى يُترجم عنها. فمن قال: «الدماغ من جملة الجسد، فيكون صلاحه وفساده تابعا للقلب، فعلم أنه (أي: الدماغ) ليس محلاً للعقل»، كلامه صحيح من جهة أن الدماغ لا قيمة له إذا أنشأ تصورات تفتقر دوماً إلى ما يترجم عن معانيها، فالدماغ فاسد بهذا الاعتبار، وهو فساد معنوي وظيفي وكفى به، فقد صار في حكم العضو المعطل.

ومن قال أن العقل في الدماغ، واحتج لذلك: «بأنه إذا فسد الدماغ فسد العقل، ويكون من فساد الدماغ الصرع»، فكلامه صحيح أيضاً من جهة أن العقل عديم الفائدة ما بقي معزولاً عن التصورات التي ينشئها الدماغ، فإن الدماغ إذا أصابه العطب لم يصنع التصورات التي هي موضوع الفهم ومادة الفقه، فلا تصل للعقل مواد المعاني أو أنها تصله مشوهة مضطربة، فلا يعقلها لأنها خالفت الوضع الذي يتيح نفسه بشكل مفهوم للعقل، فهي له كالهيغروليفية بالنسبة لطفل في السابعة أو الثامنة، فعندئذ يأسن

العقل كما يأسن الماء الراكد، فيفسد كما فسد الدماغ بالاعتبار الأول، إذ كلاهما في حكم العضو معطل. وعليه فتعقّبُ النووي أن: «الله ﷻ أجرى العادة بفساد العقل عند فساد الدماغ مع أن العقل ليس فيه، ولا امتناع من ذلك»، تعقبٌ صحيحٌ ظاهره[1]، ويوافق ما ذكرناه؛ فإن العقل، من حيث هو عملية انتزاع للمعاني، ليس في الدماغ؛ ولكن الدماغ لا قيمة له بلا عقل، تماماً كما تفقد الوسيلة أهميتها بانتفاء غايتها. ولذلك أسعد الأقوال حظاً بالصواب فيما بين أيدينا من كلام السلف هو قول من قال أن العقل في القلب وله اتصال بالدماغ[2]. وآية صحة ما قررناه أن الدماغ هو واسطة بين المعلوم ومعناه، فإذا انتفى الدماغ أو اختل انتفت الواسطة، فلم يصل للقلب مادة يعقلها؛ ومن المتقرر أن حقيقة المعلوم كائنة في الخارج، أما تصوره ففي الرأس، بواسطة الدماغ؛ وأما درك معنى ذلك المتصور ففي القلب، بواسطة العقل. والله تعالى أعلم.

وأما العقل بالتصور الديكارتي فلا يقل بطلاناً عن تصور العقل في القول الأول[3]، فهو من وجه يجري مقابلة فاصلة بين

---

(١) عدا قوله: «أجرى العادة بفساد العقل عند فساد الدماغ»، فإن كان يريد به سلب الأسباب فاعليتها، وإثبات التأثير من خارجها بالعندية وعادة الاقتران، فهذا مالا نوافقه عليه، ولا يخفى أن هذا مجمل تقرير الأشاعرة، وخلفية الإمام العقدية معروفة.

(٢) قال المرداوي ؒ: «ومحله القلب عند أصحابنا، والشافعية، والأطباء، وله اتصال بالدماغ، قاله التميمي، وغيره». انظر: التحبير شرح التحرير (١/ ٢٦٢).

(٣) ينظر للأهمية: حوارات من أجل المستقبل، د. طه عبد الرحمٰن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص٩٣.

العقل والبدن (أو الجسد)، إذ أن ديكارت أراد ـ ضمن مآرب أُخر ـ أن يهب العقل مكانة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها؛ فإنه لما جرّب الشك، عرف أنه لم يكن ليشك إلا بفضل العقل، ثم استنتج أنه لم يكن ليوجد إلا بفضل الشك، فعاد الفضل كله بالنسبة لديكارت للعقل؛ هكذا رأى. ثم إنه من وجه آخر خلص إلى تصور آخر لا يقل بطلاناً عما سبق. فقد بدا له أن قدرتنا على التفكير تشكل جوهرنا، وبالتالي فإن جوهر بني الإنسان؛ أي: ما يجعلنا إنسانيين بالدرجة الأولى، لا صلة له بأجسادنا، وإلا بخسنا قدر أهم وأغلى ما نملك. وهكذا يضعنا ديكارت أمام طفرة تقفز على الواقع، فنتيجة ما قرره أن الجسد بمثابة فضلة زائدة، ليس لها أدنى دور في تشييد معالم ذواتنا[1]. فليته ـ مثلاً ـ قال أن الروح أو النفس أو سمه ما شئت مما عناه ديكارت، أقول: ليته قال أن الروح أشرف من البدن، فأثبت للبدن شأناً ووقف عند هذا، لا أن يتوسل بما ارتآه بشأن العقل إلى خطأين فادحين: إزاحة حقائق النفس الأخرى بجعل خصيصة التفكير جوهراً يختصر مطلق وجودنا، والخطأ الآخر وهو لازم للأول: معاملة البدن معاملة الشيء الذي لا قيمة له في تشكيل

(١) حتى في اليوم الآخر، الذي هو ملك خالص لله ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝﴾ ويظهر فيه تمام سلطانه، يُبعث الخلائق بأجساد ولا يبعثون أرواحاً مجردة، ولو أن الأجساد لا معنى لها لكان خلقها من العبث الذي ينزه الله عنه. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَـٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وقال في آية أبلغ ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ۝﴾. فلا غنى لإنسان عن جسد، فإنه في قَدر الله من مقتضى إنسانيته، ولذلك الصحيح أن مسمى الإنسان يطلق على مجموع الروح والجسد.

تضاريس إنسانيتنا. ولقد أجاد أبو العباس رَحِمَهُ اللَّهُ الترجيح لما قال: «قد ذكرت في غير هذا الموضع أن الناس اختلفوا في مسمى الإنسان: هل هو الجسد؟ وهو الجملة المشاهدة كما يقوله أكثر أهل الكلام من أصحابنا وغيرهم، أو هو اسم لما وراء هذه الجملة وهو الروح كما قاله كثير من أهل الفلسفة وطائفة من أهل الكلام؟ أو هو اسم للمجموع؟ على ثلاثة أقوال. والثالث هو الصواب الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة وجمهور الناس»[1]. وقال أيضاً: «فإن الإنسان عبارة عن البدن والروح معاً، بل هو بالروح أخص منه بالبدن»[2].

لربما شعر بعض القراء أن معالجتنا السابقة تنطوي على مبالغة في إثبات الأثر السلبي للتصورين السابقين، بل ربما شعر البعض أن الحديث عن تداعيات هذه القضية من ملح العلم وغرائبه التي لا يضر الناس الجهل بها، ولهؤلاء الكرام أقول: هذا ظن يضر من لا خُبْر له بأثر الموروث الفلسفي في الوعي الجمعي الغربي. ولعل بعض النقولات فيما نحن بصدده توقفنا على حقيقة الأمر. يقول جورج لاكوف ومارك جونسن في تقييم الأثر الذي خلفته فلسفة ديكارت بشأن العقل:

«لقد تركت نظرة ديكارت للعلم أثراً حاسماً في كثير من تصوراتنا المعاصرة حول درس المعرفة، وفلسفة العقل، وفلسفة

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى: (١/ ٩٧).

(٢) مجموع الفتاوى: (٤/ ٢٢٢). جعل الشيخ الروح ألصق بإنسانيتنا، فلم يثبت إنسانية الروح بسلب إنسانية البدن.

اللغة... ومسألة أخرى ذات دلالة كارثية هي الدور الذي أسهمت به مجازات ديكارت البصرية[1] - والتي جُعلت في خدمة بحثه عن اليقين - في التأسيس لمفهوم انفصالي للعقل»، ولما وصل المؤلفان إلى إثبات ديكارت للجوهر، وفصله للعقل، وعزله للبدن، علّقا: «لقد خلّفت هذه العناصر الثلاثة في الفلسفة الديكارتية وسماً عميق الأثر في كثير من ملامح التفكير الفلسفي المعاصر. إن أثرها لم يمس الظاهراتية (الفينومينالوجيا) فحسب، وإنما تعداه إلى قدر لا بأس به منه الفلسفة الأنجلوسكسونية حول العقل. بل إن أثرها لم يقتصر على الفلسفة فقط. لقد اتخذ سبيله أيضاً في المجالات الأكاديمية، في نظامنا التعليمي، وكذلك ثقافتنا الشعبية، كما في المجاز الشائع عن عمل العقل كحاسوب. لقد أدت هذه المعتقدات في المخيلة الشعبية إلى عزل العقل عن العاطفة، الأمر الذي نجم عنه التقليل من قدر البعد الجمالي والعاطفي للحياة في ثقافتنا»[2].

والآن، ما التداعيات والآثار الناجمة عن المعالجة السالفة لطبيعة العقل؟ لا أتردد في الجواب بأنها تداعيات حاسمة وكثيرة؛ ليس على المستوى المعرفي فحسب، وكفى به، وإنما على

---

(١) من قرأ «التأملات» لديكارت فإنه سيجد عبارات من مثل «تخيل أن» و«فلنتخيل أن»، متبوعة بمجازات (تشبيهات، استعارات، مبالغات... إلخ) بصرية لتقريب الأفكار للقارئ. لاحظ كل من لاكوف وجونسون أن طريقة انتقائنا لمجازاتنا تعكس قدراً كبيراً من تصوراتنا، وتؤثر تأثيراً بيناً في أحكامنا وفهمنا لأنفسنا والعالم من حولنا.

(٢) مصدر سابق: ص٤٠٠ - ٤٠١.

مستوى فهمنا لوجودنا من جميع جوانبه. إن تداعياته تطال مناهج حجاجنا، وكيفية تفكيرنا، وأسلوب عيشنا، وأنماط فلسفتنا، وطرائق تصورنا لوظيفة الدين، ونوع العلاقة التي ننشئها مع الأشخاص والأشياء والمفاهيم، والأهم مما سبق: موقفنا من فكرة الإيمان بالخالق.

ولنبدأ بتداعيات التصور الصحيح على فهمنا لعملية التفكير لأهميتها بالنسبة لما بعدها، فأقول: أولها وأهمها أن التفكير والعاطفة ليسا ضدين متقابلين، وإنما شيئان متآزران متكاملان، فلا تفكير بلا أساس عاطفي. العاطفة تفرض منحنى معيناً على التفكير؛ هي لا تلغي التفكير، ولكنها تؤثر فيه تأثيراً أصلياً فعلياً genuine على أكثر من مستوى. وقد بدأ داماسيو كتابه «غلطة ديكارت» بهذه الفرضية، وساق أدلته ومشاهداته ونتائج أبحاثه، ثم ختم الكتاب بفصل أوجز رأيه النهائي في هذه المسألة؛ وفيه قال:

«في بداية هذا الكتاب اقترحت أن العواطف مؤثر قوي في الفكر، وأن أنظمة الدماغ التي يتطلبها الأول (العواطف) مودعة في تلك التي يحتاجها الثاني (الفكر)، وأن أنظمة محددة كهذه هي بدورها ممتزجة امتزاجاً مع تلك التي تنظّم الجسد. إن الحقائق التي قدمتها تؤيد في الجملة هذه الفرضيات»[1].

فإذا كان العقل ليس جوهراً منبتّاً قائماً بنفسه وإنما قائم بجسد، ولا معنى له إلا بجسد؛ وإذا كان الجسد ليس مجرد

---

(١) مصدر سابق، ص٢٤٥.

منصّة للعقل وإنما محل للعقل يتفاعل به ومعه؛ وإذا كان العقل عملية حية ومتكاملة وليس برمجية software تعمل كما نريد متى نريد؛ وإذا كان العقل ليس مجرّد ملاذ للأفكار وإنما ينبوع «عواطفنا الفكرية» و«أفكارنا العاطفية»؛ وإذا كان العقل ليس مجرّد آلة منطقية أرسطية وإنما نظام يتبع منفعة الكائن الحي ومصالحه وينأى به عما يضره ليمنحه بذلك أعلى قدر ممكن من الاتزان؛ إذا كان العقل بهذه المثابة، فهاك طرفاً من أبرز تداعيات هذا التصور، ولنبدأ بتداعياته على فكرة وجود الخالق، فأقول:

لو فرضنا أن الخالق جل شأنه فرضية (hypothesis)، فإننا سنجد أنها أفضل وأمثل فرضية ممكنة بالنسبة «للعقل» بجميع ممارساته ومكوناته: تفكير واعتبار، وجدان وعواطف، منطق وأفكار. لذا كان خطاب الخالق ـ أي: وحيه ـ صديقاً للخبرة البشرية، ومألوفاً لها، أو كما يمكن أن يقال في الإنجليزية experience-friendly. سيقول الملحد: لا ننكر أن فرضية الخالق فرضية مريحة جداً لكثير من الأمم في القديم والحديث ولكن محل نزاعنا معكم هو في هذه النقطة، فما الذي يمنع أن يكون العقل هو من اخترع فرضية الخالق؛ والجواب: نحن لم نجعل الله[1] فرضية إلا من أجل سؤالكم هذا! فرضنا أن فرضكم هذا صحيح، فوجدنا أنه ما زال بإمكاننا أن نقول ـ بقطع النظر عن الوحي ـ أن فرضية الخالق تبقى أفضل فرضية اخترعها العقل

---

(١) بهذا يتبين أن الخالق في هذا السياق هو الخالق كما جاء ذكره في الإسلام.

للإجابة عن الأسئلة النابعة من حاجات العقل، الذي هو: فكر وبصر وعاطفة ووجدان وحدس وغريزة ونظام متصل بكل ذرة في الإنسان، كما قررناه آنفاً.

هذا التصرف في الجملة متسق مع التفكير العلمي، إذ ما زال العلماء يهرعون إلى افتراض أفضل الفرضيات الممكنة بالنسبة لنا، وليس بالنسبة لشيء آخر، وإن افتقرت الآن لما يثبتها. للملحد أن يقول: نعم، ولكن الفرق بيننا وبينكم أننا نعتمد في افتراضنا على معطيات وقرائن حسية حاضرة على الأقل، أما أنتم فبناءً على ماذا يكون افتراض وجود الخالق معقولاً ومقبولاً؟ الجواب: سوف نسلّم لكم جدلاً مشروعية هذا السؤال وإن كان ينطوي على مفارقة، وننتقل بكم إلى ما يجعل فرضية وجود الخالق أمراً معقولاً ومقبولاً ألا وهو: حاجتنا للجواب عن سؤال: لماذا؟ لماذا هذا الكون وليس غيره؟ لماذا أنا الواعي المُدرِك العاقل بدلاً من غير ذلك؟ لماذا أنا المتسائل المتطلع المتشوف لما وراء الزمان والمكان وليس غير ذلك؟ لماذا أنا الأخلاقي بدلاً من اللاأخلاقي، والإنساني بدلاً من اللّاإنساني؟ فكل هذه الأسئلة لا ننكر أن الملحد قادرٌ على إخراسها بالافتراض الذي يريد، ولكن تبقى فرضية الخالق الأفضل على كافة المستويات النفسية والوجودية معاً[1]. فإن قال الملحد:

---

(١) لذلك لما سبر إدموند هوسرل، المؤسس الرسمي للظاهراتية phenomenology، جوهر الخبرة الدينية وجد أنها قائمة على علاقة عضوية بين الغائية teleology والإيمان faith، =

سوف أسلّم لك أن فرضية الخالق صحيحة بهذا الاعتبار، ولكنها من وجه آخر تحجز الإنسان عن البحث وتغلق عليه طريق المعرفة.

الجواب: هذا اعتراضٌ عملي (براجماتي) محض، وهو اعتراض ينتمي إلى جنس من الاعتراضات أنتم من أشد الناس عداوة له ومخاصمة للقائلين به. أليس احتجاجنا بكون فرضية الخالق أو الإلٰه (God hypothesis) أفضل وأمثل فرضٍ لقطع دابر الحيرة احتجاجٌ براجماتي بامتياز، فلماذا تنقمون منا مالا تنقمون من أنفسكم؟ إنكم لا تعون جيداً من أين نأتي في حجتنا. نحن نقول لكم أن التصور الصحيح للعقل لا يجعل فرضية الإلٰه فكرة مشروعة فحسب، فهذا شأن الفكر لو كان العقل مجرّد فكر، ولكنه يجعلها حاجة ملحّة لأن العقل ليس مجرد فكر؛ وإذا أردنا أن نعبّر بشكل أدق عما يجري لقلنا: العقل هنا لا يبتدع فرضية وإنما يعبّر في واقع الأمر عن حاجة؛ فحتى العقل بالتصور الديكارتي المغلوط للعقل - حيث العقل يكاد يكون مبتوت الصلة بحاجاتنا البيونفسية biopsychological العميقة - يجعل وجود الخالق ضرورة[1]، فكيف مع التصور الصحيح له! ألا ترى إلى ما

= وأن الدين ينشأ من حاجة إلى فهم الوجود ككل، وهي حاجة تنطوي على مطلب يقع خارج نطاق مهمة العلم الطبيعي.

(DupréS, L. (1968) Husserl's Thought on God and Faith. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 29, No. 2, p. 201-215).

(١) بالنسبة لديكارت، «الله كامل مطلق الكمال، منزه عن كل نقص أو خداع، وهو الذي وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير =

ذكره جيمس لويبا James Leuba، المتخصص في دراسة الأصول النفسية والأنثروبولوجية للأديان، حين قال:

«تنتاب الدهشة كثيراً من الناس وهم يشاهدون استيلاء سؤال الخلق على خواطر الأطفال[١]. يشاهد الطفل حجراً قد تشكّل على نحو غريب، ثم يسأل: من صنعه؟ فيأتي الجواب: لقد تشكل بفعل انسياب تيار الماء. ولكنه، وعلى نحو مفاجئ، لا يلبث أن يقذف بسلسلة من الأسئلة المتعاقبة، معبرة عن ذهوله بقدر تعبيرها عن تساؤله: من صنع النهر؟ من صنع الجبل؟ من صنع الأرض؟. من دون شك، ضرورة الصانع maker مغروزة في الإنسان البدائي[٢] منذ وقت مبكر»[٣].

= واضحاً متميزاً». (انظر: قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، ص١٧٩، د. حلمي عبد المنعم؛ نقلاً عن: أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل).

(١) نمثل بالأطفال لأن وعيهم لم يتشكل على أنقاض التصور الفاسد للعقل من جهة، ولأن عقولهم تعمل وفق ما نحسبه التصور الصحيح للعقل من جهة أخرى. ولذلك نجد أن الإلحاد «قرار» يتخذه صاحبه في وقت متأخر من حياته، وهو في الغالب يعبر عن رغبة في التحرر: تحرر مما يعدّه قيوداً أو تحرر من الشكوك والحيرة. وقد ذكرت في إحدى لقاءاتي أن التأزم حدث يؤدي إلى مآلين: إما إلى الإلحاد تخلصاً من الدين أو إلى الإيمان هروباً من الإلحاد. اللاأدرية من وجهة نظري تحبس صاحبها في قلب حالة التأزم، ولذلك أستبعد وجود «لاأدري» بالمعنى التام لهذه الكلمة.

(٢) أراد لويبا التنبيه بهذا الوصف على أن العقل في أقصى درجاته الفطرية، وهي المرتبة الأولى من مراتب الوعي في نموذج كن والبر كما أسلفنا، لا ينفك عن سؤال الصانع.

(٣) Leuba, James H. (1909) The Psychological Origin and the Nature of Religion. Bryn Mawr College, USA, p. 41.

وإنكم لتشغبون على الناس بعبارة فولتير: «لو لم يوجد الإله لكان من الضروري اختراعه»، فيصيب كثيراً منهم الذعر، ولا ينبغي لكم ولا لهم ذلك؛ لسببين: أن فولتير لم يكن ملحداً، ولم يرد بها إلحاداً، ولكنكم تسوقونها لغرض معروف[1]. والسبب الثاني: أنّها من أبلغ ما قيل في التعبير عن داعي الفطرة، فالاختراع دليل الحاجة ـ أليس يُقال: الحاجة أم الاختراع! ـ وآية من داخلنا قبل خارجنا على عناية الخالق؛ إذ لولا تلك الحاجة لكان طريق الوصول إليه والتعرف عليه بالمنطق وحده، أو الفكر وحده، بل بالعقل وفق التصور المغلوط للعقل، في غاية العُسر والوعورة.

وهذا العالم التطوري جستن باريت Justin Barrett، المتخصص في دراسة الأديان من منظور علم النفس المعرفي، يقول: «فيما يتعلق بقدرة الله المبدعة، يبدو أن أطفال سن ما قبل المدرسة قادرون على إدراك أن الله خالق الأشياء الطبيعية لا الأشياء المصنوعة، وأن الإنسان يخلق[2] الأشياء المصنوعة لا الأشياء الطبيعية»[3].

فما مغزى هذا الاستعداد للتمييز بين ماهو «مخترع» وما هو «مخلوق»، إن كان الخالق ليس أكثر من «فرضية مخترعة» بالفعل؟ أليس في ذلك الوعي المبكر أبلغ مصادقة على فطرية التفريق الرباني: (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه)؟

---

(١) أصل عبارة فولتير من بيت في قصيدة له انتقد فيها ممارسات المؤسسة الدينية.

(٢) أثبت القرآن فعل الخلق للإنسان ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾.

(٣) Barrett, J. L. (2000) Exploring the Natural Foundations of Religion, Trends in Cognitive Sciences - (Jan.), Vol. 4, No. 1, p. 30.

فالعقل يدل على الله بـ «فكر» يقوده «حيود عاطفي» من نوع ما وبدرجة ما[1]؛ إذ لم يعُد بالإمكان الحديث عن العقل كآلة ذات خوارزميات خطية منطقية محايدة neutral، ومنعزلة عن حقائق النفس الأخرى. من أجل هذا استبعد كثيرٌ من النقاد، أمثال الرياضي روجر بنروز وغيره، إمكانية الوصول إلى ذكاء صناعي artificial intelligence يضارع ذكاء الإنسان، فضلاً عن أن يتفوق عليه. المهم في الأمر أن موقف الملحد من فكرة الخالق ليس موقفاً أملاه ما يُسمى بالفكر «المحض» أو المنطق «الخالص»، وإنما أملاه تَوجُّهٌ مُركَّب: إما الرغبة في التحرر، أو الرغبة في الاستقلال بالنفس، أو الرغبة في الشعور بالاستغناء، أو الرغبة في تذوق القوة كما فعل نيتشه، أو الرغبة في الحظوة الاجتماعية، أو الرغبة في الراحة من جراء العجز عن دفع الشك، إلى غير ذلك مما لا يمكن حصره ولا ضبطه من الدوافع العاطفية العميقة، واللاواعية في كثير من الأحايين. كل هذه الرغبات فروع عن بنية نفسية كُلّية، عبّر عنها كارل يونج، كبير علم النفس التحليلي، بما أسماه archetypes أو الأنماط الأولية، وهي أنماط كليّة متجذرة في النفس، تقود وعي فرد أو جماعة ما في اتجاهات معينة بحسب طبيعة المواقف والمثيرات. ومن خصائصها أنها متكررة أو في حكم المتوارث عبر الأجيال، منذ اللحظة الأولى

(١) يؤكد مارتن هايدغر ـ وتبعه الفيلسوف الظاهراتي جيانفيز لاكوست ـ على أنه لا تخلو حياة عاطفية من مكون معرفي. (انظر: Schrijvers, J. (2010) God and/in Phenomenology, Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology, 71:1, 85-93).

التي تسجل فيها حضورها في نطاق الوعي البشري. ربما من جنسها أن دافع خيانة حواء الأول هو أصل الخيانات اللاحقة[1]، وأن النزوة التي دفعت أحد ابني آدم للقتل أصل لما تلاها[2]، وقريب من دلالة «الأنماط الأولية» عند يونج معنى «السنن» في الخبر النبوي العظيم[3]. والإلحاد كذلك؛ فإنه تمظهر جديد لنمط نفسي قديم، ولا نستثني الإيمان أيضاً فإنه تمثّل متكرر لأصل نفسي أقدم[4].

وللاستطراد أقول: العقل بذاته لا يفرض أحكاماً مفصلة حول ما يجوز وما لا يجوز على الخالق؛ ولذلك أصاب من قال

---

(١) «لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر». صحيح مسلم.

(٢) **«لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها لأنه كان أول من سنّ القتل»**. أخرجه مسلم.

(٣) حديث أبي واقد الليثي ﷺ، أنهم خرجوا من مكة مع رسول الله ﷺ إلى حنين، وكان للكفار سدرة يعكفون عندها، ويعلقون بها أسلحتهم، يقال لها: ذات أنواط، قال (أي: أبو واقد): فمررنا بسدرة خضراء عظيمة، قال: فقلنا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط فقال رسول الله ﷺ: **«قلتم والذي نفسي بيده كما قال قوم موسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾؛ إنها السنن، لتركبن سنن من كان قبلكم سنة سنة»**. (مسند أحمد: ٢٢٦/٣٦). وفي لفظ عند الإمام المروزي أنه ﷺ قال: **«إنها السنن، الله أكبر! قلتم: والذي نفسي بيده كما قال بنو إسرائيل لموسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾؛ لتركبن سنن من قبلكم»**. (كتاب السُّنَّة: رقم ٣٩). وهو حديث صحيح.

(٤) أقدم لأنه الأصل، والإلحاد ـ كالكفر أو الشرك ـ حادث او متأخر زمنياً. فإن قيل: جنس كفر إبليس متقدم على جنس إيمان بني آدم، قلنا: جنس الإيمان أقدم لأن إبليس نفسه كان مؤمناً فضلاً عن أن جنس إيمان الملائكة متقدم على كفر إبليس بعينه وجنس كفره لاحقاً.

من أئمتنا أن معرفة الخالق فضلاً عن شكر المنعم لا يجبان بالعقل وحده وإنما بالعقل مع السمع تحقيقاً على قول، أو بالسمع على قول[1]؛ والشاهد من كلا القولين أن العقل وحده لا يستقل بإيجاب معرفة مفصّلة عن الخالق ولا يستقل بإيجاب شكره[2].

ولكن هذا لا يتنافى مع حاجة العقل إلى الخالق، فإن الحاجة إليه شيء والمعرفة به شيء آخر[3]، ولئن فرض العقل حاجة إلى الخالق فإنه يفرض بالتبع حاجة إلى التعرف عليه، من جنس ما حدث لحي بن يقظان في رواية ابن الطفيل مثلاً؛ ولكنه لا يفرض معرفة تفصيلية به، فضلاً عن أن يفرض توجهاً إليه بعبادة مخصوصة.

فإن قال معترض: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، فإن ظاهره أن فكرة وجود الخالق قطعية بالنسبة للعقل ومع ذلك نجد من يشكك، بل يُلحد! فهذا يقال له: نعم، كلامك متوجه بالنسبة للعقل بالتصور المغلوط للعقل، ولكن

---

(١) انظر: المسودة (٢/٨٦٨). قال الآمدي رحمه الله: «مذهب أصحابنا وأهل السُّنَّة أن شكر المنعم واجب سمعاً لا عقلاً، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي». (الإحكام في أصول الأحكام، ص٥٦).

(٢) قال الآمدي في ذكر الفرق بين الإثنين: «إن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى؛ لأن الشكر فرع المعرفة، وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها». (المصدر السابق، ص٥٦). فالشكر أخص من المعرفة وفرع عنها.

(٣) ثم إن المعرفة المجملة به شيء، والمفصلة شيء آخر. فإن هناك من يعتقد أن المعرفة المجملة ممكنة بل واجبة. ربما هذا ما أراده داروِن لما قال: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق».

لم يحدث لعقل بالتصور الصحيح للعقل ـ حيث العاطفة، كما أشار داماسيو، مضمّنة في تضاعيف عملية التفكير والعكس، وحيث العقل مشتق من مطالب الجسد ومعبّر عنها في آن معاً، كما أشار داماسيو أيضاً، وحيث المعاني الأخلاقية جزء من نسيج العقل، كما نبّه لاكوف وجونسون ـ أن شك في وجود الخالق[1]، بالمعنى الفعلي للشك[2].

ولعل في هذا أيضاً ما يفسر تأخر قرار الإلحاد في حياة الإنسان، فإنه لا يولد على الإلحاد وإنما يولد على الفطرة، كما جاء في الحديث، ولكن عندما يعتري العقل «تفكير» و«تقدير» من جنس ما اعترى عقل الوليد بن المغيرة ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾﴾ أو «علمٌ» من ضرب ما فرح به أولئك ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾، فإن العقل يخرج عن طوره الأول ـ والفطرة هي الشيء على حالته الأولى أو الأصلية، يقال: فطر فلان البئر؛ أي: حفرها واستخرج ماءها أولاً ـ إلى حالة صناعية بقدر ما يعتريه من

(١) وهذا بقطع النظر عن أي اعتبار آخر غير اعتبار وجود الخالق؛ ولذلك لا تجد حقاً من يكره فكرة وجود الخالق لذاتها، بل إنه يأنس بها، وربما تشبث بها؛ كحال توماس باين مع الرب، والربوبيين عموماً.

(٢) أقول هذا لأنه قد تنتابه وساوس، وتساوره خواطر، ولكن هذه غير الشك بالمعنى الفعلي للشك. يقول كريستيان وينفينسن Christian Anfinsen، الحائز على نوبل في الكيمياء الحيوية: «أعتقد أنه لا يلحد إلا مغفل». ويقول الرياضي وولفغانغ سميث Wolfgang Smith: «لا شيء أظهر يقيناً ولا دلالة من حقيقة وجود الله». أما يوجين وجنر Eugene Wigner، الحائز على نوبل مشاركةً، فيذهب إلى أبعد من هذا ويؤمن أن «مفهوم الإله... يساعدنا في اتخاذ قراراتنا في الاتجاه الصحيح»، ثم قال: «أخشى أننا كنا سنكون مختلفين عما نحن عليه الآن لو لم نملك ذلك المفهوم».

تكلّف ومعالجة. وهذا الخروج يكون على مستويين: الأول على مستوى تصور المرء لعمل العقل، وهو قريب مما يسمى في علم النفس بـ «التفكير/التفكّر في التفكير/التفكّر» أو metacognition، فيقترح الإنسان من عند نفسه قيوداً لعمل العقل ويصوره بتصور أخص من صورته في الحالة الطبيعية؛ ومن المعلوم أن من لوازم التخصيص الاستثناء، فهو يستثني من العموم بقدر ما يُحدث من تخصيص؛ وفي سياقنا مثلاً يُستثنى المكوّن العاطفي الأخلاقي الوجداني من العقل كما استثناه التصور الديكارتي للعقل. والمستوى الثاني هو تلف أو فساد العقل ذاته بانحطاطه عن رتبته الفطرية إلى حالة صناعية، ولهذا كانت عقول الفلاسفة في الغالب[١] أكثر عقول أهل الأرض فساداً، ويعتور عقل المشتغل بالفلسفة من الفساد بقدر ما اشتغل به من تفلسف، ما لم تكن تلك الفلسفة ـ ولا ضير أن تُدعى فلسفة ـ مهتدية بوحي يُبقي العقل في نطاق طوره الأوسع والأغنى: عقل البصيرة insight، والحكمة[٢]، والاتعاظ، والاعتبار.. عقل الأخلاق والقيم

(١) وبشكل خاص، العقل العلمي الطبيعي برسمه الوضعي المنطقي.

(٢) وقد فطن بعض الفلاسفة المبرزين، أمثال نيكولاس ماكسويل Nicholas Maxwell وغيره، إلى النتائج الضارة للتصور الضيق للعقل والعلم جميعاً؛ وقد نادى ماكسويل هذا بإجراء تصحيحي جذري لطريقة بحثنا في العالم، فكان مما قاله: «إن النمط الجديد من البحث ينبغي ألا يعمد إلى تحسين المعرفة فقط وإنما إلى الحكمة الشخصية والعالمية». بل يذهب العالم النفسي الكبير روبرت ستيرنبرج إلى أبعد من هذا متتبعاً آثار الافتراض القائل بأن الذكاء وكمال العقل شيئان متلازمان، فيقول: «من المؤكد أن الذاكرة والمهارات التحليلية، وهي الشديدة المركزية بالنسبة للذكاء، مهمة للنجاح في المدرسة وفي الحياة، ولكن ربما لا تكون كافية. ويمكن التدليل =

والمعنى.. لا عقل التصورات المنطقية والأحكام العلمية فقط[1].
فلا غرو إذاً أن يعتبر كل من لاكوف وجونسون عقلاً كهذا «فكرة خرافية وضارة بنا عندما نقرر أن نحيا حياتنا وفقها»[2]. وأنا بدوري أختم هذه الفقرة بأن قرار الإلحاد هو في جوهره قرار «نفعي» أو «انتفاعي»، وهذه النتيجة التي توصلنا إليها من خلال المعالجة السابقة هي ذات الفكرة التي قررها ونافح عنها وليم جميس William James في مواضع لا تحصى من أعماله. الفرق الوحيد والشيء الجديد في طرحنا هو أنا دعمنا هذه الفكرة بأدلة متآزرة من علم الأعصاب وحقل اللسانيات وعلم النفس المعرفي. وبالإضافة لكونها ـ أي: تلك الفكرة ـ تشكل فتحاً في أدبيات فهم العقل فإنها أيضاً تميط اللثام عن سبق التصور القرآني النبوي للعقل.

ولنتحول الآن إلى تداعيات أخرى للتصور الصحيح للعقل؛ ولكثرة الشواهد في هذا الصدد وتنوعها، فإني سأعرض لها بشكل

= على أن المهارات المرتبطة بالحكمة هي على أقل التقديرات مساوية في الأهمية أو حتى أكثر في الأهمية». يُنظر: الحكمة والذكاء والإبداعية: رؤية تركيبية؛ ترجمة: هناء سليمان، ص٢٥٣. ويُنظر: Maxwell, N. (1992) What Kind of Inquiry Can Best Help Us Create a Good World?; Science, Technology, & Human Values, Vol. 17, No. 2, p. 205-227.

(١) ولذلك من مؤاخذات بعض النقاد على بعض مراحل الدرس الفقهي تحوله إلى ممارسة فكرية منطقية جافة.

(٢) مصدر سابق: ص٥٣٦.

من جهة أخرى يقول داماسيو: «الفكرة الديكارتية بشأن عدم تجسد العقل قد تكون بالفعل أساس وصف العقل، على سبيل المجاز، بأنه برنامج حاسوبي منذ منتصف القرن العشرين». مصدر سابق: ص٢٥٠.

مختصر، وأسردها سرداً بقدر ما يأذن به جلاء الفكر وحضور البديهة؛ فأرجو أن يجد القارئ في لطيف الإشارة ما يغني عن تمام الاستقصاء.

من التداعيات توكيد فكرة محورية في المنهج الظاهراتي الذي دشّنه بشكل رسمي إدموند هوسرل[1]، ألا وهي أن حقائق المعاني ليست منحصرة فيما تستبد به خبرة بشرية واحدة هي خبرة «العقل العلمي» scientific mind. في كتابه «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية»[2]، تتبع هوسرل مسيرة العلم بالتوازي مع فهم البشر له ضمن نطاق معيشتهم الأوسع، والذي يشكل مصدر خبراتهم الذاتية العفوية، فوجد أن العلم الطبيعي قد نحت لنفسه كوة ضيقة في خبرتنا بإصراره على (١) تفرد «الخبرة العلمية» دون غيرها بكل معنى ذي بال، و(٢) ادّعاء انفصال تلك الخبرة عن تجاربنا الذاتية اليومية، وذلك في سياق حديثه عن «عالم الحياة» في مقابل «عالم العلم»؛ فهذا الأخير هو حاضن العقل الوضعي، الذي يستبعد معان لا تقل أهمية ـ إن لم تكن أهم ـ بالنسبة لي ولك عن المعاني التي تنتجها خبرات العلم الطبيعي؛ معان من مثل: الغاية والقصد، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن «عالم الحياة»، باعتبارها لب عملية

---

(١) فيلسوف ورياضي، من أصل يهودي، كان له الأثر الكبير في إعادة تفسير دور العلم الطبيعي وعلاقتنا به ككائنات مُدركة في سياق الحياة.

(٢) أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية؛ ترجمة: د. إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية. وانظر للفائدة مقدمة المترجم (ص٩ ـ ٣٤).

الفهم. من هنا وضع هوسرل واحداً من أهم أسس المنهج «الظاهراتي»، والذي يُعنى بـ «فقه» understanding[1] الأشياء كما تبدو عليه في سياقها الزمكاني بالنسبة لخبرة الملاحظ، بدلاً من أطر النفس أطراً على الاعتراف الحصري بالبُعد «التوصيفي» descriptive[2] الموضوعي الذي «ابتُليت» به النظرة العلمية، والذي هو في نظري أثر من آثار تآكل العقل الطبيعي[3] بفعل

---

(١) أصلها بالألمانية Verstehen، وقد استعملها فلهلم دلثاي Wilhem Dilthy وماكس فيبر Max Waber بهذا المعنى، معنى الفقه والتعقل للشيء، في سياق حديثهم عن اشتمال العلوم الإنسانية على معان هي من شأن الفهم الذاتي؛ لأنها بالأصلة لا تتيح نفسها للإطار الموضوعي العلمي الذي يشدد على شرط الانفصال distance بين الملاحظ observer وموضوع الملاحظة subject، إلى غير ذلك من المعايير.

(٢) بالنسبة للخبرة الذاتية، يرفض المنهج الظاهراتي رفضاً تاماً الاقتصار في وصف القلم على أنه مجرد آلة للكتابة، فضلاً عن وصفه بأنه شيء object ذو أبعاد معينة يتكون من مجموعة من الذرات.

ومن تراثنا، لكي نقرّب الفكرة أكثر، يقبل المنهج الظاهراتي وصف النبي ﷺ جبل أحد بأنه جبل محبوب، ويقبل وصف الشمس بأنها (تغرب في عين حمئة)، فهي مشروعة كخبرات ماثلة في وعي الملاحظ؛ فالظاهراتي يرفض الاقتصار في وصفه على ما تمليه الخبرة العلمية فقط؛ كأن لا يتجاوز في وصف جبل أحد مثلاً كونه كومة ضخمة من التراب أو معلم جغرافي فقط. فعقل الإنسان ينزع بطبيعته إلى «أنسنة» الأشياء؛ أي: فهمها من منظوره كإنسان (مبدأ كانتي)، ولا عيب في هذا لعدم الدليل على عيبه؛ وأما من حيث الخبرة الذاتية لكل فرد على حدة فإن المعاني تتعدد بتعدد تلك الخبرات. نعم لا نقبل ما قد يترتب على هذه المقولة من نسبية إذا بلغت مبلغاً متطرفاً، ولكننا نقبل أن الشيء واحد يعني أشياء مختلفة لخبرات ذاتية مختلفة، فالصلاة بالنسبة لخبرتي مثلاً قرة عين ـ وكذلك أرجو ـ وبالنسبة لخبرة ذاتية أخرى مجرد واجب ينبغي الوفاء به، وهكذا.

(٣) لذا أقول: العقل الطبيعي أرحب من العقل الفلسفي، والعقل الفلسفي أرحب من العقل العلمي، والواقع ـ الذي هو مملكة كلمات الله التي لا تنفد ـ أرحب منها كلها. =

التصور المغلوط للعقل. وكما أوضح سكيربك وغيلجي:

«يمكننا أن نقول أن هذه المدرسة ترمي إلى إعادة بناء العالم بكل تنوعه وامتلائه، وبكل صفاته، مقابل القياس الموحد، ذي البُعد الأحادي، والمستند إلى فلسفة العلم الطبيعي. هذه المدرسة تعارض النظرة التي تدّعي أن مفاهيم العلم الطبيعي هي وحدها القادرة على إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه»[(١)].

فبالنظر «لعالم الحياة»، السياق الأول والأكبر والأهم لبنية خبرات الإنسان، لا مناص من استدعاء إيحاءات التصور الصحيح للعقل، حيث تتمزج الأفكار بالعواطف امتزاجاً لا يقبل الفصل، لما ذكرنا من أن شروط عمل كل منهما مودعة في حقيقة الآخر. فعالم الحياة مشتمل على العلم، مثلما أن الحياة مشتملة على حياتك في العمل أو المدرسة، ولكن ليست حياتك في العمل أو المدرسة هي حياتك كلها، وإنما جزءٌ منها. وكما سبق وأن

= ويتفرع عن هذا الأصل قواعد منها القاعدة المشهورة: ليس عدم العلم علم بالعدم، وقاعدة: قرائن العلم وطُرقه لا حصر لها، وتتهافت في ضوء ذلك الأصل والقاعدة الثانية مقولة: «المنطق آلة تعصم ذهن صاحبها من الخطأ أو الزلل». فإن قيل: ما المقصود بالعقل الطبيعي، قلنا: العقل الطبيعي هو عقل الإنسان قبل أن تشكّله فرضيات مناهج الفلسفة والعلوم الطبيعية؛ أي: قبل أن تحُصَر قرائن وطرق العلم؛ فالعقل الطبيعي مشتمل على مجمل استعدادات التصور والحكم قبل أن تمسّها شروط المنهج الفلسفي أو العلمي، وهي شروط يجمعها ضابط التقييد، فهي تسعى لتقييد طرق التصور والحكم والفهم لأن غرضها تمكين الوصول إلى معرفة أو معارف محددة.

(١) Skirbekk, G. & Gilje, N. (2001) A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century, Routledge, p. 440.

أوضحنا في كلامنا عن «مطلق الوجود» في مقابل «الوجود الخاص»، فإن الاستبداد المعرفي للعلم الطبيعي، ولغلاة الموضوعية، وضحايا التصور المغلوط للعقل، يسعى لإقناعنا بأن النطاق المعرفي للوجود الخاص[1] هو أساس كل ما نحتاجه من حق، وأن كلَّ معرفة تزعم الاتصال بغير ذلك النطاق أو تتخطّاه، مهما دعت الحاجة إليها وأقبل الوعي عليها، هي أساس كل وهم، ويجب أن نقتلها في مهدها أو ندير ظهورنا إليها[2].

ولكن المفكر الاقتصادي والإحصائي الكبير إرنست

---

(١) راجع تفصيل هذا فيما سبق.

(٢) ولو قيل لهؤلاء: ما دليلكم الإثباتي من العقل الصريح أو العلم التجريبي نفسه على أن ذلك وهم؟ لأجابوا بدليل سلبي حقيقته أن عجز العلم ـ باعتباره قد نحت لنفسه وجوداً خاصاً ـ عن معالجة الأسئلة الناشئة عن صلة الوعي بمطلق الوجود كاف في وصم تلك الأسئلة بأنها فارغة، بل غير مشروعة كما تدعي المنطقية الوضعية في أسوأ أحوالها. وهذا بعينه هو مغالطة الاستدلال بعدم العلم على العلم بالعدم، فإن حقيقة قولهم يؤول إلى ما يلي: لما عجزنا عن معرفة الجواب جاز لنا أن نصفها بأنها غير مشروعة. ولكن بأدنى تأمل يتبين أن هذا القول ينطوي على مصادرة مبنية على أصل ننازعهم فيه، ذلك أننا ندّعي أن خبرة عالم العيش أوسع من خبرة عالم العلم ومشتملة عليها. ومن المعلوم أن إثبات الأخص لا يلزم منه نفي الكل أما نفي الكل فيلزم منه نفي الأخص، ولكنكم (أيها المخالفون) تتصرفون وكأن إثبات وجودكم الخاص لاغ لمطلق الوجود، وهو ما لا دليل إثباتي عندكم عليه إلا محض التحكم أو الرغبة في اليقين، والدافع الأول مرفوض عندنا وعندكم، والدافع الثاني (الرغبة في اليقين) وإن كان مطلوباً ومشروعاً لنا ولكم، إلا أن غير المشروع بالنسبة لنا هو نفي أجناس اليقين لإثبات جنس اليقين الذي ينتجه اشتغالكم بوجودكم الخاص أو يُقرِّبُ منه. فوق ذلك لا يجوز أصلاً أن نطالبكم بالدليل على أن إثبات الأخص يلزم منه نفي الكل؛ لأن هذا غلط محقق، ولا يُطلب الدليل على إمكان انتفاء الغلط عما غلطه ذاتي بالضرورة.

فريدريك شوماخر - في جمع حافل من العلماء والفلاسفة - يرفض هذا الاتجاه إزاء المعرفة رفضاً باتاً. ففي سياق تحليله لحقول المعرفة الممكنة، يقول شوماخر عن الحقل الرابع، المدعو عنده بحقل «الظواهر»[1]:

«نتحول الآن إلى الحديث عن الحقل الرابع من حقول المعرفة: ظواهر العالم من حولنا. بقولي «ظواهر» أعني كل شيء يتيح نفسه لحواسنا... كل العلوم منهمكة في هذا الحقل، وكثير من الناس يعتقد أنه الحقل الوحيد الذي يؤمّن لنا علماً صحيحاً»، إلى أن قال:

«(وعندما) تكون هناك محاولة لضغط كل العلوم في قالب الفيزياء، فإننا بلا شك نحقق تقدماً من نوع ما؛ إلا أن نوعاً من المعرفة يأخذ في التراكم بحيث يتحول في أغلب الأحوال إلى حاجز يحول بيننا وبين الفهم، بل إلى لعنة يصعب الهروب منها؛ عندئذ يحتل الأدنى موقع الأعلى، كما يحدث عندما تحصر دراسة عمل فني عظيم نفسها في دراسة المواد التي يتكون منها»[2].

والآن إلى تداع آخر، فنقول: يلزم من صحة التصور

---

(١) أحب أن أشير إلى الفارق بين «الظواهر» في العلوم الطبيعية و«الظواهر» في المدرسة الظاهراتية. فالظواهر بالنسبة للعلوم الطبيعية هي أشياء العالم الخارجي بالنسبة لحواسنا، أما المراد بالظواهر في أدبيات المنهج الظاهراتي فيذهب إلى أبعد من هذا، فالظواهر هنا هي الأشياء كما تبدو لمجمل خبرتنا الذاتية subjective experience، والخبرة الذاتية شيء أعمق من عملية استجابة الحواس لمثيرات العالم الخارجي.

(٢) Schumacher, E. (1977) A Guide for the Perplexed, Vintage, p. 117.

الصحيح للعقل، ومن صحة الموقف الظاهراتي بالمعنى الذي ذكرنا، أقول: يلزم من صحة ما سبق صحة الموقف الكانتي Kant من حدود العقل. فالعقل بالنسبة لكانت سيظل بطبيعته قاصراً قصوراً ذاتياً عن إدراك حقائق الأشياء كما هي عليه في الخارج. العقل بالنسبة لكانت يُطل على العالم الخارجي عبر ما أسماه بـ categories وتعني ـ يعسر علي ترجمتها ـ مفاهيم أولية للإدراك[1]. هذه المفاهيم الكلية عن الزمان والمكان وخصائص الأشياء كالمقادير، والأحجام، والأشكال، والأبعاد. . . إلخ، هي التي تفرض على العقل هيئةً لا يتخطاها في فهم الأشياء، وهي هيئة تصله بظواهر لا جواهر آحاد الكينونات، فتحجز بني الإنسان عن أن ينفذوا بعقولهم إلى بواطن الأشياء، فهذا من شأن علم الله[2]، لا من شأن عقل الإنسان. والمناسبة بين التصور الصحيح للعقل والموقف الظاهراتي من جهة وبين التقرير الكانتي من جهة أخرى مناسبة ظاهرة، هي كالتالي: لما كان العقل فعلاً للنفس، وجزءاً مؤثراً في الجسد ومتأثراً به، وأصلاً للفكر والعاطفة معاً، ومنجماً خصباً للخبرات الذاتية، لما كان كذلك فلا بد أن تضرب كل تلك الاعتبارات طوقاً معرفياً خاصاً على نطاق العقل وطريقة عمله. وهكذا ينضم تداع جديد إلى حشد

---

(١) عند يوسف مكرم «مبادئ عامة»، وترجمها آصف إلى «الأفكار الفطرية» (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢١٢؛ والفلسفة ببساطة، برندان ولسون، ترجمة: آصف ناصر، ص١٢٣).

(٢) في الدعاء النبوي: «وأنت الباطن فليس دونك شيء».

التداعيات المتوالية ليصيب غرور المؤمنين بكفاية العلوم التفسيرية في مقتل[1]؛ وذلك بالتلازم مع تداع آخر يلزم من القدر الذي انتهينا إليه في تتبع تداعيات التصور الصحيح للعقل وما لزم عنه، ألا وهو: بطلان تصور العلم الطبيعي على أنه «شيء موضوعي» في الخارج، نفزع إليه ونتوكل عليه متى شئنا، فيعصم أذهاننا من «الأخطاء» و«الأهواء»، ويمدّنا بمناعة تامة ضد «تحيزاتنا الذاتية»، فنتوفر بذلك كله على الحق الذي لا مرية فيه.

من العبارات الذائعة في الخطاب الإلحادي قولهم: «العلم (science) كفيل برفع وعينا»، «العلم سيجيب عن ذلك»، إلى غير ذلك من العبارات التي (١) تثبت ما يشبه الوجود المستقل للعلم الطبيعي، و(٢) تثبت تصرّفاً للعلم من تلقاء نفسه، فهو يذل من يشاء ويعز من يشاء، ويرفع ويخفض، ويقبل ويرفض، ويعطي ويمنع! . فالإثبات الأول يصور العلم الطبيعي على أنه مرجع تام الحياد، والإثبات الثاني يمنح سلطاناً ذاتياً إيجابياً للعلم الطبيعي من حيث هو علم طبيعي. والآن جاء دورنا لكي نقول أن هذا كله تدليس وتلبيس من العيار الثقيل. فكما قررنا أن العقل قائم بالجسد، فكذلك نقول عن العلم: أنه قائم بالعقل. العلم، كما

---

(١) مؤخراً، أثار كتاب فيلسوف الوعي توماس ناجل Thomas Nagel، بعنوان: Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False، الصادر عام ٢٠١٢م، جدلاً كبيراً في الأوساط العلمية بشكل عام، والإلحادية بشكل خاص؛ حتى وصفه البعض بأنه ردة صريحة للفيلسوف المذكور عن المذهب الطبيعي. وفكرة الكتاب الأساسية، كما يظهر من عنوانه، هي التدليل على قصور التصور المادي للداروينية عن الطبيعة.

قال بعض أئمة السلف، لا بد أن يقوم بذات عالمة؛ وكما صرّح هوسرل: «المعرفة فيما هي عليه من الهيئات معيشٌ نفسي: إنها معرفة لذات عارفة قبالتها موضوعات معروفة»[١]، إذ يمتنع تصور علم من غير تصور ذات تعلم[٢]. ولنا أن نتساءل بكل استغراب: لماذا يتهيأ لنا أن العلم الطبيعي، متى قرع ذكره أسماعنا، يتمتع بوجود خاص[٣]، حتى ليُخيل إلينا أنه شيء سابق لوجودنا، مع أنه في واقع الأمر فرعٌ منه وحادث عنه؟! لهذا قصة طويلة في سلك التحليل النفسي، وتفصيل الكلام في فصولها مما يليق بموضع آخر.

عطفاً على ما ذكرنا قبل قليل نقررُ تقريراً، فنقول: لا تخرج حقيقة العلم عن كونها محصلة لحالة من أحوال العقل. ولا يجب أن نطيل في توضيح المناسبة بين التصور الصحيح للعقل وحقيقة العلم، أيّاً كان هذا العلم. فلقد علمت أيها القارئ أن العقل - بخلاف ما يوحي به التصور المغلوط للعقل - يتلبس بأحوالٍ وتعتوره عوامل وثيقة الصلة بكيان الإنسان كلّه: حاجاته الجسدية،

---

(١) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: د. فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص٥٢.

(٢) إلا على وجه التجريد الذهني، ولكن ليس هذا محل نزاع. بل هذا من وجه دليل لمن تأمل، فحتى التجريد الذهني ممتنع بغير ذهن.

(٣) يقول عالم الاجتماع دومينيك فينك بنبرة فيها شيء من الاستغراب: «ترتبط الفكرة عن العلم عادة بفكرة عن عالم منفصل، عالم يختلف عن المجتمع والحياة اليومية، فصورة العالم المتحمس لأشياء غير مفهومة تشكل حتى اليوم بقوة مفهومنا عن ماهية العلوم». انتهى، بتصرف يسير جداً. (انظر: علم اجتماع العلوم، ص١٧: ترجمة: ماجدة أباظة).

مطالبه الوجدانية، إملاءاته العاطفية، اتجاهاته الفكرية، إلى غير ذلك مما يعسر أو يتعذر ذكره. فيلزم من هذا لزوماً لا فكاك منه أن العلم الذي يُنعت بأنه «طبيعي» ليس مستثنى مما يصدق على جنس العلم، فنقول: تعتري العلم الطبيعي نتائج ما يعتري العقل من صروف وأحوال؛ فإذا أضفنا إلى هذا الشاهد الكانتي الذي أكدنا عليه والمعنى الظاهراتي الذي ألمعنا إليه، لزم من هذا لوازم واجبة[1] أسردها سرداً مع بسط يسير. منها أن العلم (الطبيعي)، باعتباره عرض من أعراض النفس وحالة من حالات العقل، غير معصوم؛ فهو محصلة اجتهاد؛ وهو يتأثرُ تأثراً مباشراً بالاتجاهات العاطفية، والمصالح الشخصية، والأهواء الذاتية، للعلماء والمؤسسات العلمية على حد سواء. لقد عُرف التطوري الكبير ستيفن جاي غولد بشفافية عالية في الوسط العلمي، ونظرة تشخيصية ثاقبة؛ ولقد أحسن لما قال:

«لم تصل السذاجة بأكثرنا إلى حد الإيمان بالخرافة القديمة التي تدّعي أن علماء العلم الطبيعي نماذج مثالية للموضوعية غير المتحيزة، وأنهم منفتحون بدرجات متساوية على كافة الاحتمالات، ويصلون إلى استنتاجاتهم فقط على وزان الدليل ومنطق الحجة. نحن ندرك أن التحيزات، والتفضيلات، والقيم الاجتماعية، والمواقف النفسية، كل ذلك يلعب دوراً قوياً

(١) يطلق الواجب في لغة العرب ويراد به الثابت.

في عملية الاكتشاف»[١].

وأما عالم الاجتماع نوربرت إلياس Norbert Elias، صاحب العمل الشهير في تتبع دقائق التحول الحضاري في الغرب[٢]، فلم تعزب عن بصره إشارة غولد. يقول إلياس:

«مثل الناس الآخرين، العلماء المشتغلون بدراسة الطبيعة هم، إلى حد ما، مدفوعون نحو مهاهمهم بواسطة أمنياتهم وأغراضهم الشخصية؛ إنهم متأثرون إلى حد كبير بحاجات الجماعة التي ينتسبون إليها[٣]، فربما أرادوا تعزيز سيرتهم المهنية[٤]، وقد يراودهم الأمل في أن تتماشى نتائج أبحاثهم مع

---

(١) Gould, S. J. (2000) Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History, Vintage Books, p. 244.

(٢) The Civilizing Process (2000).

(٣) لاحِظ الحاجات الخاصة التي تتولد من انتماء العالم إلى جماعة ملحدة، وتأثير تلك الحاجات في سياسته العلمية وتفسيره للظواهر، بل حتى في نوع السلوك الذي يريد أن يظهر به أمام جمهوره وأترابه. ولقد واجه كبير الملاحدة أنتوني فلو مشقة عظيمة في سبيل العودة للإيمان بالخالق، ويمكن عزو هذه المشقة إلى الضغط الذي تعرض له من جراء ملاحظة ذلك النوع من الحاجات.

(٤) يبدي ريتشارد دوكنز نشاطاً ملحوظاً في هذا الاتجاه بمؤلفاته الكثيرة، وحضوره الدائم في المناسبات الرسمية وغير الرسمية، ومن يعرف دوكنز جيداً يلحظ عجزه عن إخفاء نشوته أمام تصفيق الجماهير وصفيرها. أسوأ منه لورنس كراوس. العلماء الجادُّون حقاً، وهم ندرة، لا يحولون مواقفهم الإلحادية إلى برامج علمية أو برامجهم العلمية إلى مشاريع إلحادية. ويحضرني من الأسماء الجادة داورن نفسه، وجيمز شابيرو، وستيفن جاي غولد، بل حتى إرنست ماير، والذي يعده البعض كبير علماء نظرية التطور في القرن العشرين.

نظريات صدعوا بها من قبل[1]، أو مع متطلبات ومُثُل المجموعات التي يعرّفون أنفسهم من خلالها»[2].

---

(١) وقد بسط القول في تأثير هذا العامل مؤرخ العلوم الشهير توماس كون Thomas Kuhn، في كتابه «بنية الثورات العلمية»، وهو متوفر بالعربية. أشاد ريتشارد رورتي، من كبار فلاسفة المذهب البراجماتي في القرن العشرين، بتوماس هذا ووصفه بأنه فيلسوف عظيم أعاد رسم خارطة الثقافة. من الفرضيات الشخصية الطريفة والخفية التي انتفع بها كبلر في مسيرته العلمية فرضية «عبادة الشمس» sun worship ـ سواء حُملت على الحقيقة أو المجاز ـ وقد أشار إليها توماس كون في سياق حديثه عن النزعات الشخصية التي تنتاب علماء الطبيعية في حياتهم المهنية. وكذلك أشار إلى ما دعاه العالم الموسوعي صاحب الإسهامات المتعددة مايكل بوليني Michael Polanyi بـ «المعرفة الخفية» أو «المستترة» tacit knowledge، وهي معرفة ذاتية شخصية خاصة بالفرد، تبلغ مبلغاً من الخفاء على الفرد نفسه بحيث يعجز عن العبير عنها فضلاً عن التصريح بحقيقتها؛ ولعلها من جنس ما قصده علماء الحنفية لما عرفوا الاستحسان بأنه: «دليل ينقدح في نفس المجتهد يعجز عن التعبير عنه»؛ وهي عندي أقرب لما قاله الإمام عبد الرحمٰن بن مهدي ﷺ، فإنه لما سئل: إنك تقول للشيء: هذا صحيح وهذا لم يثبت، فعمّن تقول ذلك؟ قال: أرأيت لو أتيت الناقد فأريته دراهمك، فقال: هذا جيد، وهذا بهرج أكنت تسأله عمن ذلك، أو تسلم الأمر إليه؟ قال: «لا، بل كنت أسلم الأمر إليه، قال: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبر به». وهذا عين ما قاله مايكل بوليني، فإنه صرّح بأن هذا الضرب من المعرفة لا سبيل لاكتسابه إلا بالتجربة والمران والخبرة والممارسة. والشاهد من هذا كلّه هو أن علماء الطبيعة؛ كغيرهم من العلماء المتشغلين بالعلوم الأخرى، لا ينفكون عن اختيارات خفية وترجيحات ذاتية يمليها عليهم حدسهم، وهذا يأتي بخلاف ما يزعمه كثير من الناس عن وضوح وثبات واطراد مناهج العلم الطبيعي نتيجة استقلالها ـ هكذا يُزعم ـ عن أحوال النفس؛ وقد بيّنا فساد هذا الزعم، وهو يحتم علينا لا أقول إلغاء الثقة في العلم الطبيعي، فهذا لا يقول به عاقل، وإنما خفض سقف توقعاتنا بشأن مصداقية النظريات التي ينتجها، وصحة الفرضيات التي يتكئ عليها.

(٢) Elias, N. (1956) Problems of Involvement and Detachment, British Journal of Sociology, 7:3, p. 228.

بل نزيد فننقل تجربة فيلسوف علوم الأحياء ومؤرخها ديفيد هل David Hull مع تصرفات العلماء وأساليبهم في أرض الواقع.

فبعد أن أجرى سلسلة من المقابلات مع عدد من العلماء، ورصد ما يدور في أروقة المؤسسات العلمية، ينتهي هل إلى نتيجة متوقعة في ظل ما ذكرنا من اعتبارات حول تصور العقل وحقيقة الذات وطبيعة العلم؛ فيصرّح:

«أجدني متفقاً مع من يرى أن وجود العلم الطبيعي ومنطقه النهائي يمكن تفسيرهما في ضوء ما يقع من تحيز، وغيرة، ولا عقلانية»[1].

لا شك أن عبارة هل تبدو صادمة للوهلة الأولى، ولكنه الحق الموافق للواقع، وما أشار إليه توماس كون من أن العلم الطبيعي لا يتقدم بشكل خطي تراكمي منتظم، وإنما عبر قفزات ومنعطفات مفاجئة، تقف وراءها جملة من العوامل النفسية

---

(١) Hull, D. (1988) Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science, Chicago, p. 32.

وفي تراثنا يقال: كلام الأقران يطوى ولا يروى. وقصص التنافس والغيرة والتناحر بين العلماء وطلبة العلم كثيرة. بل إن كثيراً من الردود والتعقبات والرسائل التي تثري المكتبة الإسلامية كان دافعها الانتصار للنفس أو المذهب أو الإمام لا الحق الخالص من حيث هو حق، ومع ذلك لا تخلو تلك الأعمال من فائدة ثمينة أو إضافة قيّمة. وهكذا تجري الأمور بالنسبة للعلم الطبيعي. وانظر في هذا الشأن كتاباً لطيفاً بعنوان: حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي، لعبد الله بن رفود السفياني، من إصدارات مركز نماء.

والاجتماعية، بما في ذلك نزوات العلماء وأهواؤهم الخاصة، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد الانتقام من بعضهم البعض، أو الرغبة الشخصية في إخراس الأقران على حساب الحياد المنتظر من أمثالهم؛ وهو الأمر الذي شهده ديفيد هل بنفسه، فقال:

«مرة تلو الأخرى، وصف لي العلماء الذين قابلتهم تلك الدفعة القوية التي تمنحها (عبارة) «سوف أُري ابن العاهرة» لأبحاثهم»[١].

وكذلك الأمر بالنسبة لدومينيك فينك، الباحث في علم اجتماع العلوم sociology of sciences، فإنه لاحظ كيف:

«تتحول اللقاءات بين العلماء إلى صدامات كبيرة لا مجرد لقاءات ودية بين زملاء[٢]. فأمام البحث عن الحقيقة بعيداً عن المصالح الشخصية، تحدث منافسات وتتفجر خلافات، وفي كثير من الأحيان لا يتم تقييم الإثباتات العلمية بعيداً عن المقاييس الشخصية والمنحازة»[٣].

---

(١) مصدر سابق، ص٣٥٣.

(٢) كما يوحي به أحياناً منظر الفرسان الأربعة: دوكنز، دينيت، هاريس، وهتشنز، وهم يجلسون بشكل وديع ويتحاورون على نحو بديع.

(٣) انظر: علم اجتماع العلوم، ترجمة: ماجدة أباظة، ص٣٤. وقد وصف عالم الفيزياء النظرية فرانك تبلر Frank Tipler كيف تعرضت أبحاثه، هو والفيزيائي النظري الشهير ستيفن هوكنج، ومخترع الليزر ثيودور مايمن، وجون باردين، الحائز على جائزة نوبل مرتين، إلى الإقصاء من قبل مؤسسات علمية شهيرة من غير سبب مقبول. (انظر: Tipler, F. (2004) Referred Journals: Do they Insure Quality or Enforce Orthodoxy?; In Dembski, W. (edit) Uncommon Descent, ISI Books, p. 119).

أما عن تشخيص الدوافع اللاشعورية التي تأخذ بنواصي بعض العلماء نحو البحث والاستكشاف، وهي دوافع ذات أصول مشتركة بين المؤمن والملحد على حد سواء، فتقول ماري ميجلي[1] Mary Midgley:

«كثير من العلماء، مثل دارون وعالم الوراثة الكبير ثيودور دوبزانسكي، يعتقدون أن اعتناق شعور بالتعظيم والإجلال تجاه عجائب العالم الحسي هو شرط أساسي لدراستها بشكل صحيح. بل عبّر آخرون عن مرحهم وهم يبحثون عن الحقائق وينقضّون عليها بما يشبه مطاردة الفريسة»[2].

وهناك تداع آخر أيضاً لا يقل أهمية عما سبق، ألا وهو بطلان المقابلة اليابسة بين ما هو ذاتي subjective وما هو موضوعي objective. ذلك أن التصور الصحيح للعقل باشتمال حقيقة الفكر على مطالب العاطفة والعكس، ومركزية القلب بالنسبة لعملية التعقل[3] ـ بمعنى أن العقل ليس مكافيء للدماغ أو منحصر في عملياته كما بينّا ـ وصحة الموقف الكانتي بشأن محدودية العقل والتقرير الظاهراتي بشأن الرسوخ النوعي للخبرة الذاتية، كل ذلك يحرر المقابلة الصارمة بين الذاتي والموضوعي من وهم انفصال حقيقة كل منهما عن الآخر. هل يعني هذا ألا

---

(١) فيلسوفة الأخلاق والباحثة في الاتجاهات النفسية للعلم.

(٢) Midgley, M. (2002) Evolution as Religion; Routledge, p. 2.

(٣) للمعالجين النفسيين ستيف وكونير أندرياس كتاباً متداولاً ومؤثراً بعنوان «قلب العقل» The Heart of the Mind، متوفر بالعربية، ولا يخلو من فائدة.

وجود للموضوعية في حياتنا؟ والجواب: كلا، ولكنه يفرض تصحيحاً على تصورنا للموضوعية، فالموضوعية ليست نقيض الذاتية، إذ لو كانت كذلك لما اجتمعتا في النفس طرفة عين[١]، وإنما صورة من صورها ومرتبة من مراتبها، مثلما أن اليقين درجة متقدمة من درجات الظن[٢]. فالحاصل في انزياح الإدراك من الذاتية باتجاه الموضوعية هو عملية اقتراب approximation لإدراكنا من الحقيقة وليس عملية انبتات أو انفصال أو هجرة لإدراكنا عن ذواتنا[٣]. وهذا فرع لازم عن جميع ما رتبناه على التصور الصحيح للعقل، وهو لا ينفي أن بإمكاننا أن نصل إلى حقائق ذات هوية موضوعية ولكنه ينفي وجود خندق فارغ بين العالم الذاتي والموضوعي، ففوق كونه غير متأت فإنه منطو في أحسن الأحوال على مجازفة، لو لم يكن ذلك إلا لسبب ظاهر ألا وهو أن إدراكنا لجنس الموضوعية ولما هو موضوعي مشروطان بوجود الذات ومتعلّقان بها، فالذاتية أصل للموضوعية وليس العكس. ولذلك نحن نقترب من الحقيقة[٤]، بل في وسعنا إصابة عين الحقيقة، ولكنها مرتبة من الحقيقة تتلاءم مع تركيب

---

(١) ذلك أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

(٢) لا سيما في ضوء التعبير القرآني ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾، ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ﴾، ﴿وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلۡفِرَاقُ ﴿٢٨﴾﴾.

(٣) وهو التصور الذي نقده ورفضه بشكل صارم عالم الاجتماع الكبير نوربرت إلياس Norbert Elias.

(٤) نصَّ على نحوه الفيزيائي المعروف ريتشارد فاينمان في المجلد الأول من محاضراته (انظر: The Feynman Lectures on Physics, Vol.1, The New Millennium Edition, p. 1-1).

عقولنا، كما قال كانت: «إن الحقيقة تابعة لتركيب العقل»[1]. فهذه العبارة لا تثبت تعذّر الاتصال بالحقيقة فعلاً، وإنما تثبت اتصالاً بها على الوجه الذي تأذن به بنية العقل[2]؛ كما أنها لا تنفي وجود حقائق خارجية أو تثبت نسبية مطلقة بين عقول بني الإنسان، ولكنها تثبت نسبية أصلية بين طبيعة إدراك النوع الإنساني من جهة وطبيعة إدراك سائر الأنواع من جهة أخرى[3]، وهذا فرق مهم تجب مراعاته، ويزيل كثيراً من اللبس حول فهم مراد كانت في هذه المسألة.

وإلى تداع جديد يضارع في الأهمية جميع ما سبق أو يزيد عليه، ألا وهو سؤال التمييز بين ما هو علمي scientific وما هو زائف علمياً pseudoscientific. هذه مسألة عظيمة وجديرة بأن تفرد بكتاب بل مجلدات، فإن كثيراً من المناكفات مع جنس الدين والميتافيزيقيا، وما يتصل بهما من أطر معرفية، مردّها إلى سؤال التمييز هذا وما يترتب عليه. ولكن حسبنا أن نشير إلى أن التصور المغلوط للعقل أصل من أصول إثارة هذا السؤال فضلاً عن الإصرار على المطالبة بمضمونه. فإننا إذا افترضنا أن العقل شيء

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف مكرم، ص٤١٩.

(٢) وهو وطيد الصلة بما ذكره ابن تيمية من استحالة مطابقة الحقيقة الذهنية للحقيقة الخارجية من كل وجه.

(٣) مثلاً، الحقيقة من زاوية إدراك الباعوض ستكون مختلفة عما تبدو عليه من زاوية إدراك الإنسان (جنس بني الإنسان)، ولكنها لن تختلف عما تبدو عليه بالنسبة لإدراك بعوض مثله. ولفيلسوف الوعي توماس ناجل مقال مشهور بعنوان: «كيف سيبدو الأمر لو كنا خفافيشاً»، منشور في The Philosophical Review، عام ١٩٧٤م.

والوجدان والعاطفة وسائر المطالب المعنوية مجتمعة شيء آخر، وإذا افترضنا أن العقل جوهر سام قائم بنفسه، وأنه معقل للفكر والمنطق فحسب (مجاز الـ«البرمجية حاسوبية» كما ذكر داماسيو)، فإننا سنستروح إلى الفكرة التي تدعي إمكان حد جامع مانع للعلم، يستوعب كل ما هو علمي حقاً ويطرد كل ماهو زائف حقاً. ولكنا رأينا أن العقل ليس كذلك ولا يعمل بتلك الطريقة، ثم رأينا أن العلم الطبيعي لا يستقل بوجود خاص، ولا يتمتع بسلطان ذاتي يزع به الأشياء، وقررنا أنه عرض من أعراض العقل الذي هو بدوره عرض من أعراض النفس، وبالتالي يعتريه (أي: العلم) من ألوان التدرج وصروف التبدل والتقلب ما يستعصي على الحصر. ثم رأينا أسبقية عالم الحياة على عالم العلم[1]، واشتمال الأول على الثاني[2]، ثم عرجنا على الانفصام المتوهم بين الذاتي والموضوعي، فرأينا أنهما أحوال للإدراك على «مخبار مدرج» واحد، فكلما كان الإنسان أكثر وعياً بمكونات خبرته الذاتية كلما تحسن استعداده لتحري الموضوعية أو إصابتها[3]،

---

(١) Skirbekk, G. & Gilje, N. (2001) A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century, Routledge, p. 441.

(٢) عطفاً على حديثنا عن مطلق الوجود والوجود الخاص، يمكننا أن نقول أن العلم الطبيعي وجود مشتق من مطلق الوجود، لا أنه وجود يقابل مطلق الوجود أو يضاده. ففوق كونه تصوراً فاسداً، فإنه يسوّل لحامله تعميم الوجود الخاص بإلغاء مطلق الوجود، وهذا فضلاً عن كونه ضاراً بنا فإنه متعذر في الواقع.

(٣) تساءل كيركيغارد ذات مرة: أليس من الممكن أن يتسبب إمعاني في الموضوعية في إضعافي كـ«إنسان»؟.

ولكن بالقدر الذي يأذن به نطاق عقله، لا أنه يكون موضوعياً بالانفصال التام عن مجال خبرته الذاتية، فأنّى له ذلك ولو ادّعاه[1].

والآن ما الذي يترتب على هذا كله إزاء مطلب التمييز بين ما هو علمي، على شروط الصورة المعيارية للعلم، وما هو خلاف ذلك؟

أقول: يترتب عليه أن البتّ في هذا المطلب قليل الفائدة أو «عديم الثمرة»، كما يعبر علماء فقه الاختلاف، نظراً لثلاثة أمور:

١ ـ لما سبق من تداعيات.

٢ ـ لما يلزم من تلك التداعيات من أمرين:

أ ـ أن حدود العلم الطبيعي (المعرفة الصادقة المعتد بها) غير واضحة، ومناهجه غير منضبطة بضابط لا تتخلف آثاره.

ب ـ وهو لازم عن (أ): أن تخوم ما هو زائف (تنزّلاً في التسمية) بالنسبة للعلم الطبيعي غير واضحة ومناهجه ـ إن كان له من منهج ـ غير منضبطة.

٣ ـ لما يتقرر من أن مطلب حصر طرق العلم ودلائل

---

(١) يمكن إرجاع البُعد النفسي للصراع بين الرومانسيين والتنويريين إلى هذا الأصل، والله أعلم. فالرومانسيون يريدون رد الاعتبار للذاتية والتنويريون متشبثون بتصورهم للموضوعية. الأولون يرون أن الآخرين لم يفهموا الإنسان، والآخرون يرون أن الأولين لم يفهموا العلم والعقل.

المعرفة هو مطلب متعذر عملياً ومرفوض نظرياً[١].

نشر فيلسوف العلوم الكبير لاري لودان Larry Laudan مقالاً مؤثراً بعنوان «موت مشكلة الفصل» عالج فيه سؤال التمييز - أو ما يسمى في فلسفة العلوم بإشكال الفصل demarcation problem - بين النوعين السابقين من العلم، وأحدث حينها ضجة كبرى نظراً للمكانة التي يحظى بها الرجل في الأوساط العلمية والفلسفية. أثارت التوصية التي خلص إليها لودان دهشة الكثير، وكانت:

«لكي نُحسب في عداد العقلاء، علينا أن نسقط من معاجمنا

(١) وهو الخطأ الذي وقعت فيه المنطقية الوضعية. ولكن لقائل أن يقول أن المنطقية الوضعية لم تتجاوز الحد الذي وضعت نفسها دونه، فهي لا تنفي إمكان المعرفة خارج الإطار الذي يوفره المنهج التجريبي، ولكنها تنفي عن العلم التجريبي نفسه خَبَث «اللامعرفة» لكي يتمكن العلم من التقدم بخطى واثقة، ولو كانت بطيئة. هذا الكلام في مجمله صحيح، ولكن كما بينا سابقاً، المنطقية الوضعية - تماماً كالعلم - ليست شيئاً جامداً مستقلاً في الخارج، وإنما علم قائم بأشخاص يمتثلونه ويقررونه ويطورونه، فيزيدون فيه وينقصون، ومنهم الغالي فيه الذي يأطر الآخرين عليه أطراً ومنهم المقتصد ومنهم دون ذلك؛ ولذلك نتوقع من الوضعية أن تتجاوز الحد الذي وضعت نفسه دونه، وقد كان ذلك بالفعل، فغزت العلوم الإنسانية وانبرى لها جمع من الفلاسفة النابهين أمثال ويلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey وهوسرل Husserl وغيرهما. يحضرني في هذه العجالة قصة طريفة لسفير المنطقية الوضعية في العالم العربي زكي نجيب محمود، فإنه لما أرسل إليه الدكتور عثمان أمين، صاحب الفلسفة الجوانية، رسالة يذكر فيها أنه لا يقف عند حدود الألفاظ وأنه يقرأ ما بين السطور، رد عليه زكي بأنه يقرأ فلا يجد بين السطور إلا بياضاً، وحسبك هذا دليلاً على ما يمكن أن تفعله المنطقية الوضعية عندما تُمتثل امتثالاً حرفياً يؤول بصاحبها إلى قريب مما آل إليه المذهب الفقهي الظاهري من إنكار لما يُتعذر في الواقع إنكاره كالقياس ومفهوم الموافقة.

مصطلحات من مثل «علم زائف» و«غير علمي»؛ إنها تعبيرات جوفاء تقدم لنا خدمة عاطفية فقط»[١].

يتفق مع لودان في مرمى هذه التوصية نفر غير قليل من فلاسفة العلوم المبرزين من أمثال بول فيرابند ونيكولاس ماكسويل وغيرهما. وبخصوص عدم انضباط منهج العلم الطبيعي انضباطاً يجعل سؤال التمييز مطلباً معقولاً، يتعين علينا أولاً أن نتعرف على المنهج المعتمد للعلم عبر كافة الحقول، قبل أن نتبين آراء أولئك الأعلام[٢] عن كفاية ذلك المنهج على المستويين الذاتي والمتعدي[٣]. في الجملة، تعتمد ممارسات العلم الطبيعي كما

---

(١) The Demise of the Demarcation Problem; In Physics, Philosophy, and Psychoanalysis; (1983) p. 125.

من المهم الإشارة إلى أن لودان لم يرد بهذا الاعتراف بكل علم زائف حقاً كالتنجيم مثلاً، أو قبول كل معرفة لا تستند إلى دليل من عقل أو حس، وإنما أراد إلغاء إصرار العلم الطبيعي - لا سيما في صورته الوضعية وشرطه البوبري - على التحكم في جنس العلم ومحاكمة جنس المعرفة بناء على فرضيات ومقدمات ظنية أو اعتباطية. يرفض لودان القابلية للتخطئة falsification كمعيار أوحد لما يمكن أن يحسب في عداد العلم، وكذلك يرفض عامل المعنى meaningfulness للمنطقية الوضعية كمعيار أوحد أيضاً؛ بل يرى لاكاتوس Lakatos أن الغلو في تبني معيار القابلية للتخطئة من شأنه أن يتسبب في تغيير ملامح العلم، كما نعهده ونعرفه، بالكلية.

(٢) من المهم جداً أن نتنبه إلى أن من يضع مناهج العلم الطبيعي هم في الجملة فلاسفة العلم الطبيعي وليسوا علماء العلم الطبيعي، ولهذا تداعيات مهمة أتركها لفطنة القارئ. ما هو المنهج المشروع أو الممنوع أو ما هو مقبول ومرذول في ممارسات العلم الطبيعي هو موضوع فلسفة العلم وليس موضوع العلم الطبيعي.

(٣) ذاتي؛ أي: مدى قدرته على تبرير نفسه، وهذه نقطة الضعف القائلة لكل المناهج المعمول بها، بل والتي لم يُعمل بها بعد؛ لأنه لا مناص للمنهج من الوقوع في الدور لتبرير كفايته الذاتية بذاته. أما المتعدي فأقصد به قدرة المنهج على جعل =

نعرفه اليوم على الفرضيات الكلية للمنهج التجريبي المعياري Standard Empiricism[١]، والذي هو بحسب ماكسويل:

«المذهب الذي يقول بأنه في العلم لا يمكن قبول فرضية ذات بال عن العالم كجزء ثابت في المعرفة العلمية من غير دليل، ومن باب أولى إذا انتهكت الدليل»[٢].

قيّمَ ماكسويل فاعلية المنهج التجريبي المعياري تقييماً شاملاً ودرس فرضياته دراسة فاحصة أسفرت عن وقوفه على عشر إشكالات جوهرية لم يتمكن، بتعبير ماكسويل، المنهج المذكور من حلّها، ودعاها «إخفاقات المنهج التجريبي المعياري»[٣]؛ وهي موزعة كالتالي: ثلاث إشكالات تتعلق بالاستقراء induction، ومشكلتان في مطلب البساطة simplicity، ومشكلتان تمسّان قضية الدليل evidence، وثلاث إشكالات في أطروحة تطور العلم scientific progress. ولسنا الآن في مقام التعرض لمعالجة ماكسويل لهذه الإشكالات على وجه التفصيل نظراً لاختلاف

= العلم الطبيعي ممكناً to make science possible كما فعل كارل بوبر في وضع معيار القابلية للتخطئة أو كما صنعت الوضعية المنطقية في وضع فكرة فحص المقولات واستبعاد ما لا معنى له منها؛ أي: ما لا يقبل التحقق. وكما نلاحظ هنا، ينبه العلماء إلى الفرق بين التحقق verification والتخطئة falsification; فالأول ألصق بالممارسة المنطقية الوضعية؛ لأنك لا تستطيع أن تتحقق من شيء لا معنى له، فضلاً عن أن تخضعه للتخطئة.

(١) من المنافحين الإستثنائيين عن المنهج التجريبي المعياري في صورته الصريحة كارل بوبر.

(٢) مصدر سابق: ص٣٧.

(٣) The failings of standard empiricism.

غرضنا من الإشارة إلى عمله، وهو التدليل على افتقار المنهج العلمي الذي تعتمده الأوساط العلمية اليوم إلى ضابط جامع، ينفي عن الفرضيات التي تقود العلم الطبيعي خلل الاضطراب وآفة الاعتباط، سواء فيما يتعلق بآلية قبول أو رفض النظريات أو ما يتعلق بمنهج التطوير الأمثل الذي ستخضع له تلك النظريات في حال قبولها. لخص ما كسويل موقفه من المنهج التجريبي المعياري في مواضع متفرقة من أعماله، وفي واحد من أهمها يقول:

«المنهج التجريبي المعياري في صورته الجلية مذهبٌ يروم النزاهة إلا أنه ميئوس منه وغير قابل للصمود؛ إذ لا يتصور أن الدليل[1] وحده كاف في تحديد آلية اختيار النظريات في العلم الطبيعي. أما المنهج التجريبي في صورته الخفية فهو يسدي معروفاً أفضل لممارسات العلم الطبيعي، ولايظهر فعلاً أنه غير قابل للصمود، ولكنه خادع: إذا كان هناك إصرار على تفضيل النظريات البسيطة على النظريات المعقدة، استقلالاً عن أو حتى في معارضة الدليل، فإن العلم في واقع الأمر يكون قد صاغ فرضية ثابتة عن العالم استقلالاً عن الدليل ـ أي: أن العالم يتصرف، إلى حد ما، وكأنه بسيطاً ـ وبذلك يكون قد خرق مبدأً أساسياً من مباديء المنهج التجريبي المعياري»[2].

---

(١) يقصد الدليل على شرط المنهج نفسه.

(٢) مصدر سابق: ص٤٦.

النتيجة التي انتهى إليها ماكسويل ليست كشفاً جديداً في فلسفة العلوم، ولكنها من الحقائق التي يتجاوزها كثير من العلماء بقليل من الاكتراث. ثم إني قد انتهيت إلى ما انتهى إليه ما كسويل قبل أن أعرف شيئاً عنه وعن أعماله، فكنت دائماً أقول أن المنهج التجريبي يقوم على ما يكره. فالتجريبي - وكذلك الوضعي المنطقي - لا يعترف بفرضية تستعصي أو تمتنع على الدليل. لكن أم المعضلات بالنسبة للمنهج التجريبي هي أنه قائم على فرضيات لا يمكن التدليل عليها من خلال أجناس الأدلة التي لا يبغي بها بدلاً. تأملوا معي. لا يمكن تصور أدنى نشاط، بل أدنى معنى، لأي ممارسة تجريبية إلا بافتراض الآتي:

- أنه توجد «هناك» - أي: في الخارج، استقلالاً عنا - أشياء تُسمّى «حقائق»[1].

---

(١) في سياق حديثه عن الفرضيات الكامنة وراء سلوك علماء الفيزياء، يقول الفيزيائي روبرت لافلين: «علماء الفيزياء يميلون للنظر إلى ذلك (العالم) بشكل أخلاقي. يوجهون حياتهم نحو افتراض أن العالم دقيق ومنظم، وأن فشله النادر في تعزيز هذه الرؤية هو قلة إدراك توجد بسبب عدم الدقة في إجراء القياسات الكافية أو عدم التفكير بعناية كافية في النتائج». (كون متميز: إعادة ابتكار الفيزياء من أساسها، ترجمة: عزت عامر، ص٣٦ - ٣٧).

أما عالم الفيزياء الفلكية الشهير بول ديفيز Paul Davies، فمن له أدنى اطلاع على أعماله يلحظ تأكيده المتكرر على «معقولية» الكون the rationality of the universe، بمعنى أنه يتواجد على هيئة تتيح نفسها للفهم؛ ولكن يعاب على ديفيز أنه يتكلف إخفاء قناعاته الإيمانية، ويدور حول حمى الإيمان، وفكرة الخالق، ناظراً إليها من طرف خفي، فقط كي لا يُضرّس بأنياب الملاحدة الجدد. لو قُدّر أنه عاش في عصر التنوير لكان ربوبياً مجاهراً من الطراز الأول! يجب ألّا نقلل أبداً من دور «الاستبداد الصامت» الذي تمارسه ثقافة المؤسسات العلمية اليوم. وسيأتي بعد قليل الكلام =

• أن هذه الحقائق «تستحق» اهتمامنا.
• أن هناك شيء «يميز» فهمنا لتلك الحقائق.

في أرض الواقع، لا يمكن تصور إمكان فعلي للمنهج التجريبي من دون إيمان صادق بتلك الفرضيات[1] الإشكال الذي يواجه أرباب المنهج التجريبي هو أنهم عاجزون، وسيظلون عاجزين[2]، عن إبراز أدلتهم (التجريبية) على صحة تلك الفرضيات أو مشروعية ابتناء العلم عليها. بل إنهم لو حاولوا لأوقعوا أنفسهم في أتون دائرة مغلقة vicious circle.

أما تعذّر حصر الطُرق والقرائن والأمارات والدلائل[3] الموصلة للعلم أو المرشدة للمعرفة فنتيجة طبيعية لتعذر نصب حد فعلي بين ما هو علمي - على شرطهم لما هو علمي - وما هو زائف فعلاً أو غير علمي حقاً[4]. كما أن تحقق التعذر يلزم من

= عن موقف الفيلسوف بول فيرابند من هذه الجزئية على وجه التحديد.

(١) وهي في حكم القبلية (apriori)؛ ولا يضر الفرضيات كونها ضمنية، فإن من شأنها في الأصل أن تكون كذلك. ثم لا فرق بين كونها ضمنية implicit وصريحة explicit إذا كانت دلالاتها واحدة. وهي كما يقول الفقهاء: الشرط العرفي كالشرط اللفظي.

(٢) ويعون ذلك أيضاً.

(٣) يفرق بعض علماء أصول الفقه بين الدليل والأمارة، فيقولون أن العلم يقع بالأول والظن يقع بالثانية.

(٤) قد يجوز أن يقال: الزائف pseudoscience أخص من غير العلمي unscientific؛ فالثاني يجرده من صفة العلمية، أما الأول فيثبت له صفة الزيف، فكل زائف غير علمي وليس كل غير علمي زائف بالضرورة؛ ولذلك نجد الخلاف محتدم بين الفلاسفة حول ما إذا كان يمكن اعتبار العلوم الإنسانية (علم النفس، اللسانيات، الاجتماع، ... إلخ) علوماً sciences بالمعنى الطبيعي natural للعلم، لكنهم لا يتنازعون أو قلّ أن تنازعوا في بطلان التنجيم astrology مثلاً.

لزوم إشكال تخلّف التناسب incommensurability، أو امتناع قابلية تمحيص نظريتين أو أكثر كل واحدة في ضوء الأخرى[1]. ينص مبدأ التناسب commensurability على أنه إذا كان لدينا نظريتان أو منهجيتان علميتان، وتعذّر التماس معيار يعين في تفضيل إحداها على الأخرى، أو تعذر تمييز معالم إحداها عن الأخرى، أو تعذر فحص إحداها في ضوء الأخرى، فإنا عندئذ نكون قد وقعنا في إشكال تعذّر الترجيح بينهما للوصول إلى حكم شاف بشأنهما[2]. يحدث هذا كثيراً في حياة العلماء وأروقة المؤسسات العلمية، وهو موضع جدل عريض، وأحياناً مصدر قلق كبير. تأمل الفيلسوف الثائر[3] فيرابند مناهج العلم وممارسات

---

(١) Blackburn, S. (1996) Dictionary of Philosophy, Oxford, p. 69; وانظر:
Potter, G. (2000) The Philosophy of Social Science, Pearson, p. 238.

(٢) عالج توماس كون Thomas Kuhn صور ومراتب هذا الإشكال بشيء من الإسهاب في كتابه «بنية الثورات العلمية»، وهو متوفر بالعربية.

(٣) وهناك من يصف فيرابند بـ«الأناركي»، من anarchism؛ أي: الفوضوي المتمرد على كل المرجعيات العلمية. في الأصل «أناركي» ـ والتي تترجم عادة إلى «لا سلطوي» أو «فوضوي» ـ اصطلاح يطلق في علوم السياسة على من يرفض جميع أنواع السلطة. ويمكن اعتبار الأناركية دعوة مضادة لصدر البيت الذي أنشده الأفوه الأودي: «لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم...». من المهم الإشارة إلى أن فيبرابند استهل كتابه «ضد المنهج» Against Method بدعوى أن الأصل في العلم الطبيعي أنه مشروع فوضوي، ثم شرع في الاستدلال لذلك والاحتجاج له. لكني أود أن أنبه إلى أن في نفسي شيء من ترجمة «أناركي» إلى «فوضوي»، فهي توحي بأن فيرابند ينفي وجود أي نسق للعلم من أي نوع كان، وأنه يفتح الباب على مصراعيه لأنواع الخزعبلات والخرافات، وهذا غير صحيح. يمكننا فهم فيرابند بشكل أفضل عندما نفهم دوافعه، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن العلم الطبيعي ـ بأشخاصه وأدواته ومناهجه وغاياته ومؤسساته ـ يمارس استبداداً فظيعاً عندما يدعي احتكاره لسلطة التمييز بين ما هو =

العلماء ومزاعم الناس حول فرادة الإطار المعرفي للعلم الطبيعي فخلص إلى نتيجة تنسجم إلى حد بعيد مع تداعيات التصور الصحيح للعقل. بالنسبة له:

«لا يوجد شيء اسمه «نظرة علمية للعالم»[1]، مثلما أنه لا يوجد هناك مشروع منتظم للعلم - باستثناء ما هو موجود في أذهان المعنيين بالميتافيزيقيا، نظّار المدارس، والسياسيين في محاولاتهم لتمكين أمّتهم من المنافسة. وهذا لا يمنع أن هناك أشياء يمكن تعلمها من العلم؛ ولكن يمكننا أيضاً أن نتعلم من الإنسانيات، من الدين، ومن بقايا التراث القديم الذي نفذ بجلده من انقضاض الحضارة الغربية. لا يوجد مجال موحّد وكامل، والنزر اليسير من المجالات بغيض أو خال تماماً من أية فضيلة. لا يوجد مبدأ موضوعي (محايد) يصرفنا بعيداً عن متجر «الدين»، أو متجر «الفن»، نحو المتجر الأكثر حداثة والأغلى ثمناً: متجر «العلم»»[2].

= مشروع وممنوع أو حق وباطل من المعرفة؛ لا نزعم أن فيرابند قد تمكن من سوق دعواه بشأن استبداد العلم الطبيعي إلى النتيجة التي كان يؤملها، ولكنه نجح إلى حد بعيد في كسر سَورة علماء الطبيعة بإثارة عدد من الإشكالات النوعية حول منهج العلم وحقيقة التفكير العلمي.

(١) لا يقصد فيرابند أنه لا جود للنظرة العلمية كما يدعيها أصحابها، فهذه بلا شك موجودة، وإنما يقصد أنه لا وجود للنظرة العلمية كنموذج paradigm متماسك، كامل في ذاته، تام في كفايته الوصفية والتفسيرية، وخال من التناقضات، والاختلافات، والثغرات، بحيث لا يسع الناس في تحصيل المعرفة المعتد بها طريق غير طريق العلم الطبيعي.

(٢) Feyerabend, P. (2010) Against Method, Verso, p. 261.

لنتوقف برهةً كي نسأل: ما الفكرة الأساسية التي يخدمها الموقف السابق من مناهج العلم الطبيعي وسؤال الفصل؟

إن الفكرة الأساسية لهذه الرسالة هي إعادة تفسير العقل على نحو يتسق مع واقع الإنسان ومخرجات العلم؛ مع واقع الإنسان لأن إنسانيته ليست متقدمة على العلم الطبيعي فحسب وإنما على أجناس العلوم كلها، فتجارب الإنسان وخبراته أثرى وأغنى وأكبر من العلم الطبيعي حتى جاء العلم الطبيعي، فأخذ يتضخم على حساب خبراته وحاجاته الأخرى. ولما كان العقل ليس جوهراً بائناً، ولا ملكة منفصلة عن مطالب البدن الأخرى، ولا شيئاً يعنى فقط بتنظيم الأفكار وتدبير المنطق، ولا ملكة محبوسة في الدماغ[1]، أقول لما كان العقل كذلك، فمن الطبيعي أن يتأثر تأثراً سلبياً مباشراً لا بتصورنا المغلوط للعقل فحسب ـ فإنا قد تكلمنا عن ذلك ولمسنا آثاره ـ وإنما بتصورنا لحقيقة المعرفة ودورها في حياتنا. فحين يُقال أن المعرفة الحقة هي المعرفة التي يتوفر عليها الإنسان بواسطة العلم الطبيعي فقط، فهنا تكون المشكلة. وهي مشكلة ليس لأننا نخشى ـ كما يظن البعض ـ

---

(١) يقول روبرت شلدريك Sheldrake، باحث سابق في الكيمياء الحيوية بجامعة كيمبردج، رداً على فرانسيس كرك مكتشف الحمض النووي: «أين الأدلة الاستثنائية على الدعوى المادية أن العقل ليس إلا نشاط للدماغ؟ لا يوجد إلا القليل... خبرتنا عن أبداننا تكون في أبداننا، ما أشعر به في أصابعي يكون في أصابعي، وليس في رأسي! خبرتنا المباشرة لا تقدم أي دعم للدعوى الاستثنائية أن خبراتنا داخل أدمغتنا». (Sheldrake, R. (2012) The Science Delusion, p. 214). رغم تحفظي على بعض أفكار شيلدريك، إلا أن بعض مؤاخذاته على العلم والعلماء جديرة بالتأمل.

أن نفقد سلطة أو قوة أو شهوة[1]، أو لأنها تشكل تهديداً لما نملكه من معارف «غير علمية»!، وإنما لأن التصور الصحيح للعقل يأبى تلك المصادرة جملةً وتفصيلاً. فالتصور الصحيح للعقل هو المتضرر أما التصور المغلوط للعقل فهو المنتفع بهكذا مصادرة. كيف سنحصل مثلاً على معرفة عن ذوات الآخرين إذا كان عامل القصد intentionality لا يتيح نفسه لتحققات المنهج الوضعي positivism؟ فنحن لا نخضع نوايا الآخرين لمبدأ القابلية للتخطئة قبل أن نقرّهم على أقوالهم وإنما، كما يقول غاري بوتر Garry Potter[2]، نقوم باستنطاقهم عن مقاصدهم وهو الأمر الذي لا نفعله مع الحجارة أو الجزئيات. ثم إنا قد رأينا كيف أن ضبط

---

(١) بالنسبة لنيتشه هذا هو الواقع، فهو ينكر أن سعينا خالص في طلب الحق لذاته، ويزعم أننا مدفوعون على الدوام بطلب الجاه والقوة، وأن قول أحدنا: «أنا أبحث عن الحق» ما هو إلا مطية تبتذل، وأوهام نخدع بها أنفسنا والآخرين، من أجل الحصول على مزيد من القوة. وأقول: ليس هذا صحيحاً بإطلاق، ولكنه صحيح إلى حد كبير، وفي التحذير منه وردت الأدلة وأقوال السلف. يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾؛ وقال أبو العباس أحمد بن عبد الرحمٰن بن قدامة المقدسي عن الدوافع الخفية لبعض العلماء: «ومنهم فرقة أخرى أحكموا العلم والعمل الظاهر، ولم يتفقدوا قلوبهم ليمحوا الصفات المذمومة منها، كالكبر والحسد والرياء، وطلب العلو، وطلب الشهوة، فهؤلاء زينوا ظاهرهم، وأهملوا بواطنهم... وفرقة أخرى علموا أن هذه الأخلاق الباطنة مذمومة، إلا أنهم بعجبهم بأنفسهم يظنون أنهم منفكون عنها، وأنهم أرفع عند الله من أن يبتليهم بذلك، وإنما يبتلى بذلك العوام دون من بلغ مبلغهم من العلم، فإذا ظهر عليهم مخايل الكبر والرياسة. قال أحدهم: ما هذا بكبر، وإنما هو طلب عز الدين، وإظهار شرف العلم، وإرغام المبتدعين!». (مختصر منهاج القاصدين، ص٢٣٩).

(٢) مصدر سابق.

نطاق كل معرفة تعنينا أمر متعذّر، وبتعبير فيرابند نفسه: «لا يوجد مفهوم منتظم للمعرفة، هناك قدر كبير من التنوع في المفردات التي نستعملها للتعبير عما نعتبره اليوم أشكالاً مختلفة للمعرفة، أو طرقاً مختلفة للحصول على المعرفة»[1]. وما قاله ابن تيمية عن استبداد المناطقة في عهده يصدق تماماً على استبداد المنكرين لكل معرفة لا تصادق عليها مناهج العلم الطبيعي، فإن أولئك:

«ادّعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروهما، ما ذكروه من الحد وما ذكروه من القياس؛ وادعوا أن ما ذكروه من الطريقين يوصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم؛ بمعنى أن ما يوصل لا بد أن يكون على الطريق الذي ذكروه لا على غيره»[2].

في سياق حديثه عن دور العلم وموقعه في خريطة الوعي، يذكّرنا كن والبر بحقيقتين تعيدان الأمور إلى نصابها بشأن العلاقة بين الدين والعلم والطبيعي. الأولى: «أنه يوجد علم زائف مثلما يوجد دين زائف، والمعركة ذات الشأن فعلاً هي التي تنشب بين ما هو حق وزائف منهما، لا بين جنس العلم والدين»[3]. أما

(١) مصدر سابق، ص١٩٢.

(٢) مجموع الفتاوى (٩/ ١٧٤)، وكلام الشيخ رحمه الله ينطبق من باب أولى على الفلسفة المنطقية الوضعية، فإنها قد جعلت كل طريق غير طريقها مؤدياً إلى اللامعنى. فلا معنى للفرضيات التاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والشخصية، وبالتالي لا معنى للحكمة ولا للبصيرة ولا للفراسة ولا للحدس ولا للخبرة الذاتية، ومن أجل هذا أشهرت المدرسة الظاهراتية سلاحها الماضي في وجه هذا الاستبداد المريع.

(٣) Wilber, K. (2001) Of Shadows and Symbols. In Wilber, K. (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.20.

الثانية فتتعلق بأزمة الحدود؛ أي: تعريف كل من العلم والدين، وانعكاسات هذه الأزمة على الحروب المفتعلة بينهما، فيقول: «كثير من الجدل الدائر حول ثنائية «الدين ـ العلم» عبارة عن تخليط مشوّه، نظراً للكميات المختلفة من التعاريف التي تتداول من غير وقوف على حقيقتها»[١].

ولكن نذكّر بأن هذه التوصيات التي أدلى بها والبر لاتتأتى إلا مع تصور معين للعقل، تصور لا أقول يستوعب كل خرافة وأسطورة، وإنما يستوعب كل معرفة تلامس احتياجنا، ولا تتعارض تعارضاً محققاً ـ لا متوهماً ـ مع خبرتنا الثابتة، لا المتوهمة أو الظنية، بشأن حقيقة العالم الخارجي[٢]. فنحن في واقع الأمر لا نتعامل مع العلم ككينونة مستقلة، كما أوضحنا سابقاً بما لا مزيد عليه، وإنما مع وعينا بالعلم وإدراكنا لحقيقة قضاياه، وكذلك الأمر بالنسبة للدين. فنحن، على حد تعبير فيلسوف العلوم المثير للجدل لاري لودان، نؤلف من آحاد الخبرات، الدينية منها والعلمية، أوضاعاً معرفية epistemic statuses[٣]، تتفاوت من فرد لآخر، ومن ثقافة لأخرى، عن حقيقة العلم وماهية الدين، وما يتصل بهما ويتفرع عنهما من مقدمات، وتصورات، وقضايا، وأحكام، ومناهج،

---

(١) Wilber, K. (2000) A Theory of Everything, Gateway, p. 133.

(٢) مراعاة قيد «عدم التعارض» هو أقل المطلوب، وإلا فغاية المطلوب هو ابتغاء «التكامل» ـ لا مجرد عدم التعارض ـ بين كافة مكونات الخبرة البشرية.

(٣) Laudan, L. (1982) Science at the Bar-Causes for Concern, Science, Technology, & Human Values, Vol. 7, No. 4, p. 17.

وممارسات. نظراً لأهمية هذه المسألة، سأفردها بمعالجة خاصة في الرسالة الثالثة إن شاء الله.

أختم هذه الرسالة بتداعيين آخرين ـ وأمثلة التداعيات لا تحصى ـ من جراء تبنّي التصور الصحيح للعقل.

في تقديري أن التصور المغلوط للعقل قد أدى إلى تكوين تصور مغلوط للإله الحق. إن التصور الفلسفي الديكارتي للعقل، بمفاصلته للبدن، وتماهيه مع ذاته كجوهر، وانبتاته عن مطالب العاطفة، تمخض عنه في اللاشعور علاقة مع الإله تشاكل وتجانس طبيعة العلاقة بين العقل كجوهر سماوي لطيف والجسد كمادة أرضية غليظة. تتجلى دلالة هذه العلاقة بتمامها في أصل «العقيدة الربوبية» deism التي فشت في عصر التنوير أو ما يدعى بعصر العقل. في هذه العقيدة، لا يمت الخالق لمخلوقاته ـ بما في ذلك نحن ـ بصلة أكثر من صلة إيجاده لها. فالخالق بالنسبة للربوبي قد خلق العالم وأودع فيه نظامه وبث فيه قوانينه ثم أعرض عنه بالكلية، فهو بعد ذلك بائن عنه أبداً، ولا تدبير له فيه، ولا شأن له بأحد من خلقه؛ خلافاً لما تقرره «العقيدة الألوهية» theism حيث الخالق لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وحيث ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، وحيث هو الدهر يقلب الليل والنهار، وحيث هو يجيب دعوة المضطر ويكشف السوء، وحيث هو ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾، وحيث هو أضحك وأبكى وأمات وأحيا وأغنى وأقنى.

يُصدّق تشخيصنا المتقدم كلام أنتني ثيسلتون Anthony Thiselton، صاحب الموسوعة المختصرة في فلسفة الدين، حيث يقول:

«في القرنين السابع والثامن عشر، طرح المذهب الربوبي تصوراً يغاير التصور الألوهي للإله؛ فبينما يؤمن الألوهيون بإله متصرف في الكون، فإن المذهب الربوبي يقرر مفهوماً عقلانياً للإله كمصدر للخلق، متعال عنه وكائن وراءه»، إلى أن قال:

«بتمسكهم بالنماذج الميكانيكية لعقلانية عصر التنوير، اعتبر الربوبيون الكون شيئاً آلياً تركه الله ليعمل، ولكن من غير أن تمسّه (أي: الخالق) حاجة للتدخل فيه»، ثم قال ـ وهو محل الشاهد ـ:

«ليس من قبيل المصادفة أن يحظى المذهب الربوبي بالانتشار في عصر العقل. يصف جون هنري نيومان John Hnery Newman القرن الثامن عشر في إنجلترا بأنه عصر العقل، حيث تبرُد مشاعر الحب. أما في القرن التاسع عشر، لا سيما في ألمانيا، فتأتي الرومانسية لتحل محل العقلانية، ولتؤسس (أي: الرومانسية) لتصور عضوي، بدلاً من ميكانيكي، في وصف علاقة الإلٰه بالعالم. لقد كان توماس كارلاليل Thomas Carlyle فيمن نقد إلٰه المذهب الربوبي نقداً قاسياً، فوصفه بأنه: إلٰه غائب، يقعد بلا عمل، منذ السبت الأول، خارج أطراف كونه، ليراه يعمل»[1].

---

(١) Thiselton, A. (2002) A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, Oneworld Publications, p. 61.

وتؤكد مؤرخة الأديان المعروفة كارن أرمسترونغ Karen Armstrong تلك الصلة بين التصور الذي نرفضه للعقل والتصور الذي نرفضه للإله، فتقول:

«ولكي يظل الدين في حالة مواكبة لما يستجد من تطورات، فقد كان على الدين أن يتغير، ولذلك لجأ فلاسفة التنوير إلى تطوير مفهوم جديد للألوهية[١]، يعتمد كلياً على العقل وفيزياء نيوتن، وأسموا هذا المفهوم بالربوبية»[٢].

كما ترى، تلك شواهد ماثلة ـ وما لم نذكره أكثر ـ على خضوع تصوراتنا عن الإله لفرضياتنا عن العقل، وهذه الأخيرة تؤثر بدورها في بنية العقل الأساسية ولكنها لا تستأصلها بالكلية. بمعنى آخر، بنية العقل الأولية لا تتبدل بتبدل تصوراتنا، وإلا عسر أو استحال علينا العودة إليها أو استعادتها. الذي يحدث هو أن تصوراتنا الخاطئة عن العقل تحجز عناصر تلك البنية عن العمل في تناغم تام؛ إنها تفسد العقل في تكامله وتنوع أبعاده، ولكنها لا تلغيه. من هنا ندرك مغزى مناشدة ماكس بلانك «المتعقّلين» للاعتراف بالمكون الديني في حياتهم، حين قال: «لا بد لكل إنسان متعقل أن يعترف بالمكون الديني الذي بداخله،

---

(١) البعض يرى أنه مغاير للألوهية آخرون يرون أنه صورة من صورها.

(٢) Armstrong, K. (2009) The Case for God, p. 204. هناك دوافع أخرى لتبني التصور الربوبي من ضمنها فظائع وتناقضات الكنيسة، ولكنها لا تفسر في نظري «الاستحسان العقلي» الذي لاقاه ذلك التصور من قبل فلاسفة وعلماء عصر التنوير، إلا إذا كنا سنفترض أن للعقل «أصل عاطفي» أو «أساس وجداني»، فهنا يتأكد ما ننادي به من ضرورة تصحيح المفهوم الشائع للعقل.

ويسعى في تنميته لتعيش نفسه في تناغم واتزان»[1]. فبالنسبة لبلانك، كمال العقل في إحياء المكون الديني وليس في محاولة وأده أو تحجيم أثره.

بالعودة لتصور الإله في المذهب الربوبي، يمكننا القول بأن الدعوة إلى الإيمان بخالق لا صلة له بصلواتنا وحاجاتنا، ولا علاقة له بعالمنا، ولا أثر له في تصوراتنا وأحكامنا، هي دعوة استبدادية، من جنس الدعوة إلى اختزال جنس العقل في التصور العلمي الغربي للعقل، أو من جنس اختزال مطلق الوجود في ضرب واحد من الوجود. وفوق كونها استبدادية فهي اعتباطية لا لأنها تتعارض مع المطلب العاطفي من العقل فحسب وإنما المكون المنطقي منه أيضاً. فنحن بين أن نثبت خالقاً عليماً قديراً معنياً بما خلق، وهذا هو الأصل، وإما أن ننفي وجوده، أما أن نثبت وجوده ثم نقرر من تلقاء أنفسنا أن ننفي صلته[2] بما أوجد فهذا لعمري يحتاج إلى دليل أكبر من الدليل الذي يحتاجه الملحد ليثبت صحة إلحاده.

---

(١) Planck, Max (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.161.

(٢) ليعذرني القارئ على ألفاظ من مثل «معني بـ» و«يتدخل في» فإني استعملها مجاراة للمخالف، وإلا فالأصل مراعاة ألفاظ الشارع ما أمكن عند الحديث عن صفات الخالق الذاتية أو الفعلية. وكما قال العلماء: باب الإخبار عن الخالق أوسع من باب إثبات صفاته، لذا قيل: «وأما الإخبار عنه بأنه متكلم ومريد وصانع فهذا جائز لأن باب الإخبار عنه أوسع من باب الإنشاء». انظر: حاشية «لوامع الأنوار» (١/ ٣٧).

إننا عندما نفسح المجال أمام العقل ليأخذ مداه الفطري ووضعه الطبيعي، فإنه لن يتجاوز محنة المذهب الربوبي المتمثلة في لا مبالاة العقل بخالقه فحسب، وإنما سيسعى بكل شوق لاكتشاف كل ما يمكنه اكتشافه عنه، وسيظل منفتحاً على الخبرات والتجارب التي من شأنها أن تقود التصور الصحيح للعقل باتجاه التصور الصحيح للخالق. التصور الصحيح للعقل هنا ـ وكما أصّلنا لذلك سابقاً ـ يؤكد على عقل: أخلاقي moral، أدبي ethical، عاطفي emotional، قيمي value-oriented، غائي teleological، إنساني anthropic، جمالي aesthetic، كوني cosmic؛ وليس على عقل: منطقي logical، حاسوبي computational، رياضي mathematical، آلي mechanical، تجريبي empirical فقط. إن التصور الأوفق للعقل يؤسس لمطالب منطقية logical، وعملية pragmatic، ونفعية utilitarian. فبموجب هذا التصور حتى الملحد، مهما أمعن في إلحاده، شاء أم أبى، غير مستثنى من مراعاة هذه الاعتبارات في موقفه من فكرة الخالق. فهو يدرك أن قرار إلحاده «مُسيّسٌ» (من سياسة) بمكاسب عملية ونفعية تفوق في إلحاحها إلحاح ما توهمه من دلالة المنطق عليه.

لأجل هذا، وفي ضوء كل ما تعرضنا له من تداعيات فيما سبق، لا يمكن أن يكون الخالق مجرد فكرة مثالية منتزعة من قياس فاسد على الخبرة البشرية، فإنه لو كان الأمر كذلك حقاً لامتنع إمكان المذهب الربوبي، والمعتقد السبيونوزي

والأينشتايني[1] بشأن الإله امتناعاً عملياً، نظراً لأن الأول والثاني ـ في نظر أصحابهما ورأي جمع من النقاد ـ لا يفتقران في تصورهما إلى قياس على أصل معهود للعقل. الخالق ليس فكرة أو «فلتة» للعقل، وإنما جزء لا يتجزأ من تمام إنسانيتنا؛ وتتكمّل إنسانيتنا، بل تتجمّل أيضاً، على قدر اقترابها منه وتعرفها عليه. فلا نعجب إذاً من تعدد وتنوع العقول التي تؤمن به، فإن التعدد والتنوع دليل كل عقل صحيح على كونه حاجة نفسية أصيلة[2]، وبتعبير الفيلسوف راي بلنغتون Ray Billington:

«يبدو أن ضرورة «الإله» للغتنا كضرورة الملح للبحر والأكسجين للهواء. وبوجود أغلبية ساحقة من الجنس البشري

---

(١) نسبة للفيلسوف سبينوزا وللفيزيائي أينشتاين، فالأول آمن بإله حال متحد في ومع الكون، والثاني آمن بتصور مطلق للإله، إله معطل عن الذات والأسماء والصفات (أو غير شخصاني ـ كما يقال ـ impersonal)، كإله الجهمية، الذي وصفه ابن تيمية في أول «نقض التأسيس» بأنه معبود معدوم.

(٢) قد يعترض المخالف: وهل الحاجة دليل على وجود الخالق؟ فيقال: الحاجة للإله ـ وأقصد هنا الحاجة اللازمة عن صحة تصورنا للعقل وسلامة عمله في ضوء ذلك التصور ـ ليست من تلفيقنا أو صنعنا، ويجب أن نعي هذا لتفادي دعوى اختراع العقل لفكرة الإله؛ هذا هو الأمر الأول. أما الأمر الثاني فهو أن الحاجة ليست هي الدليل ـ بالألف واللام ـ على وجوده وإنما دليل عليه. والمشكلة تكون عندما ينظر المخالف إلى دلالة آحاد الأدلة مفرقة ولا يأبه لقوة دلالتها مجتمعة، فإنها باجتماعها تكتسب هيئة معنوية ومرتبة دلالية لا يدل عليها كل دليل على انفراده. نحن نسمي المجموعة من الأعواد «حزمة» ولا نطلق ذلك أبداً على كل عود لوحده. وقد تعقب فيلسوف اللاهوت الشهير ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne هذا القصور في ملاحظة الدلالة المتولدة من اجتماع الأدلة، فقال: «من الملامح البائسة لفلسفة الدين المتأخرة الميل إلى معالجة الحجج على وجود الخالق بمعزل عن بعضها البعض».
Swinburne, Richard 2004 (The Existence of God, Oxford) University Press, p. 12.

تؤمن بالله، نحن لا ننظر إلى عدد مهول فحسب وإنما إلى طيف واسع من الناس: الفقير والغني، الأبيض والأسود، المتعلم والأمي، المتطور والبسيط، المتحضر والمؤمن بالخرافة»[1].

ولعل ما سبق يفسّر مغزى كارل يونج، عملاق علم النفس التحليلي، في جوابه غير المتوقع عن سؤال المذيع جون فريمان لما سأله في آخر حياته عما إذا كان يصدق بوجود بالله، فتبسّم وقال: «تصعب الإجابة، أنا أعرف. لست بحاجة لأن أصدق، أنا أعرف»[2]. كان فريمان ينوي فيما لو أجاب بأنه «يصدق» أن يتبع سؤاله الأول بسؤال: وما دليلك؟ ولكن يونج أجاب بالجواب الذي يمليه عليه واجب معرفته بنفسه: أنا أعرف!. لقد بدأ يونج بنفسه فنظر فيها وفتش داخلها ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ قبل أن يقلب نظره في الطبيعة، رغم شغفه بالطبيعة ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾، فأدرك كما أدرك يوهان غوته من قبل أن الطبيعة والنفس كلٌ لا ينفصل، إذ لا سبيل إلى معرفة أن السماوات والأرض وما بينهما مخلوقٌ بالحق إلا بمعرفة أن العقل الذي يتأمل ذلك كله هو أيضاً مخلوق بالحق، وهذا الذي خلصنا إليه هو لب المبدأ المشار إليه في فلسفة العلوم بالمبدأ الإنساني

---

(١) Billington, R. (2002) Religion without God, Routledge, p. 1, 4.

(٢) كان ذلك في مقابلة تلفزيونية عام ١٩٥٩م، في إحدى حلقات برنامج «وجه لوجه» Face to Face. يوحي ظاهر جواب يونج أن الإيمان بالخالق لا يمكن التدليل أو البرهنة عليه عقلاً، وسواء أراد ذلك حقاً أم لم يرده فإن هذا الاستنتاج غير مقبول، وسوف نخصص في الرسالة الأخيرة من الكتاب الحالي فقرة توضح هذه المسألة.

The Anthropic Principle؛ المبدأ القائل بأنه لو كان الكون على غير الهيئة التي هو عليها الآن لما كنا نحن هنا لنتأمله وهو على تلك الهيئة.

فالكون بالنسبة لنا كون إنساني؛ لأنه يعني العقل الإنساني ويشد انتباهه عندما يرجع البصر ويجيل النظر فيه؛ وإن العقل ليكون في أحسن أحواله وأتم هيئاته عندما يكون معنياً بالطبيعة والكون وينفتح على أسئلة المبدأ والغاية، وإنه ليستدل بمجموع ذلك على تفاوت معاني العظمة والجلال والجمال، فلئن كان ما يشهده في هذا العالم الحادث المحدود يقذف في روعه تلك الإشراقات المهيبة فلأن يكون ما وراء ذلك أجل وأروع وأعظم من باب أولى. يقول جيروم كارل Jerome Karle، الحائز على نوبل في الكيمياء، معبراً عن هذه اللحظة من تجليات الوعي: «مفهوم الإله هو خلاصة أسمى خبرة يمكن أن يتصورها الإنسان في وجوده».

فإذا كان العقل في وضعه السوي بهذه المثابة، وإذا كان لتصورنا للعقل نفسه أن يستوعب ذلك الوضع ويتلاءم معه، وإذا كان التصور الصحيح للخالق ـ الذي هو أثر من آثار التصور الصحيح للعقل[1] ـ يقضي بأن الخالق عليم بما خلق[2]، مدبر

---

(١) وقد يلزم من تعدد التصورات بشأن العقل تفاضل العقول فيما بينهما، وهو ما قرره الأئمة من سلف هذه الأمة، قال صاحب المسودة: «يصح أن يكون عقل أكمل من عقل وأرجح». (المسودة: ٢/ ٩٨٢).

(٢) ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾.

لأمرها وقريب منها[1]، لا مهمل لما تقتضيه حكمته فيها أو بعيد عنها، فما أثر مجموع ذلك على جوهر نظامنا الأخلاقي؟ لن يتخلف أثره عما رصده الأنثروبولوجي جيمس لويبا James Leuba في أحوال المتطلعين لما وراء المادة. يقول لويبا: «الرغبة في الخلود تستمد أصلها الأكبر من الرغبة في النظر لأنفسنا وللكون على نحو رفيع»[2]، إلى أن قال: «ويبلغ تأثير هذا الدافع الأخير مداه الأكبر فقط عند أشخاص ذوي أخلاق وأفكار على درجة عظيمة من التميز»[3].

بهذا أنهي الكلام عن التداعيين الأخيرين، وأختم الكلام في مبحث العقل.

(١) ﴿قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾.

(٢) وهو من جنس المعنى الذي مدحه الله في سياق الثناء على أصحابه (سبحانك ما خلقت هذا باطلاً)، ويتصل بالمعنى الذي أثبته لنفسه في سياق نفي العبث عن خلقه لعباده ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾.

(٣) Leuba, James H. (1921) The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study, London, (edit.), p. 311.

الرسالة الثالثة

تتمات، ونقولات، وتعليقات

تتمات، ونقولات، وتعليقات

لا أزعم أني قد عالجت قضايا الرسالتين السابقتين معالجة وافية، ويظل طابع الرسالة في عرف التأليف مهموماً بتحقيق شرطي التجانس والإيجاز لما يُطرق من مسائل. لكن ربما نتج عن ذلك في بعض الأحيان من الإجمال والإخلال ما يبعث القارئ على الاستفصال، ويثير تشوفه لمزيد من البيان. في هذه الرسالة الثالثة، سأبذل قصارى جهدي في إثارة تلك المواضع المجملة، والمسائل المهملة، وسأجتهد في أن أورد على نفسي من الإيرادات المحتملة والإشكالات الدقيقة ـ والتي كان بالإمكان إثارتها في موضعها من الرسالتين السابقتين لولا خشية الإسهاب بما يُخرج عن أصل الموضوع ـ ما أرجو أن يحقق للقاريء ما كان يأمله من بسط وبيان؛ فإن قصر سعيي عن تحقيق ذلك، فشأن العبد الضعيف.

كذلك رأيت أن أطعّم هذه الرسالة بعدد من النقولات المهمة، متوخياً فيها دقة الترجمة قدر المستطاع، وربما أتبعتها

بتعليقات ترشد القارئ لشاهد الفائدة فيها. وفي كل ما سبق لن ألتزم ترتيباً معيناً، ولن أقتصر على فن أو علم واحد، إثراءً للفائدة، وقطعاً لدابر الرتابة. وسيكون طول كلامي في كل فقرة متردداً بين عبارة لا تتجاوز السطر ونصف وفقرة تطول حسب الحاجة؛ فهيا بنا متوكلين على الله مستمدين منه العون.

إشكال وجواب

لما ذكرنا تداعيات التصور المغلوط للعقل، التصور الذي جعل داماسيو يغلّط ديكارت، ودفع كلاً من لاكوف وجونسن إلى تلمّس آثار تلك الغلطة، رأينا كيف أن التصور البديل أو الصحيح - أو الأصح، تحرزاً! - للعقل يوفر أرضية خصبة للتدين، ويذلل الطريق إلى الإيمان، ويفرّغ دعوى ابتناء قرار الملحد على الموضوعية التامة أو المنطق الخالص أو الفكر المحض من مضمونها. ولكن لسائل أن يتساءل: كيف نفسر إيمان ديكارت العميق بالخالق؟ أليس من الطبيعي أن يكون مبتدع التصور المغلوط للعقل أول المتضررين به؟ وماذا عن كانت وبلييز باسكال وفولتير وعامة فلاسفة التنوير؟ ألم تدلهم عقولهم على وجود الخالق بالرغم من إيمانهم بتصور للعقل يضاهي ذاك الذي نادى به فلاسفة اليونان وأرسى دعائمه ديكارت؟ والجواب من وجهين:

الأول: أنّا لم نزعم أن التصور المغلوط للعقل وقرار الإلحاد متلازمان، بل لم نزعم أن العلاقة بين اللادينية - فضلاً

عن الإلحاد ـ والتصور المذكور حتمية. حقيقة ما أردته وقلته هو إبطال دعوى تفوق القرار العقلي الإلحادي على القرار العقلي الإيماني، وأحسب أني فعلت.

الثاني: صحيح أن ديكارت ومن ذكرت لم يمنعهم تصورهم القاصر عن العقل من التصديق بوجود الخالق، بل نزيد فنقول أن ذلك التصور مسؤول في حالات عن إيمانهم بضرورة فكرة الخالق بناءً على أسس منطقية في نظرهم[1]. ولكنا رأينا في المقابل الأثر السلبي المريع لذلك التصور في طبيعة العلاقة المفترضة بين الخالق من جهة والمؤمنين بوجوده من جهة أخرى، والمتمثل إما في التصور الموغل في عقلنة الخالق، فهو عند المتأثرين بأرسطو ومن بعده من متفلسفة المحرك الأول الذي لا يعقل إلا ذاته، فكله عقل، وحقيقته عقل، وعنه تولد العقل الفعال وما قبله من عقول، فهي عندهم «لازمة لذات الله متولدة عنه معلولة له»[2]، أو المتمثل في التصور الربوبي (الدايزمي deism) للخالق، والذي يمكن اعتباره أثراً من آثار الاتصال بالتصور الأول[3]، الأمر الذي

---

(١) يمكن اعتبار الباعث على التصور الديكارتي للعقل باعث «إثباتي تنزيهي»؛ رام ديكارت إثبات عصمة العقل لتنزيه خالقه عن الخداع.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، ط. أضواء السلف، ص١٧٧.

(٣) كان عصر التنوير عصر إعادة اكتشاف rediscovery ـ كما يعبر بعض النقاد ـ لفلاسفة اليونان. أيضاً شرحنا في الرسالة الثانية من هذا الكتاب أثر الثقافة العلمية لعصر التنوير في تشكيل التصورات التي من شأنها أن تمهد للفكر الربوبي، فليراجع هنالك إن لزم. أود الإشارة إلى أن العصر المسمى بعصر العقل تال لعصر النهضة وسابق لعصر التنوير، هذا هو المتعارف عليه في عامة كتب التاريخ، ولكن بالنظر للأثر =

نتج عنه عين ما نتج عن التصور الأول: صانع للعالم «لا يمكنه تغيير العالم ولا له قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال إلى حال»[1]. وعليه فالنتيجة العملية للمقالة الربوبية هي اللادينية: «عقلي هو كنيستي»، كما قال توماس باين.

= العملي للفلسفة العقلانية، يمكن اعتبار عصري العقل والتنوير حقبة متجانسة إلى حد بعيد.

(١) المصدر السابق، ص٥٥. نعم هناك اختلاف بين التصور الربوبي والتصور الفلسفي الآنف الذكر فيما يتصل بعلاقة الخالق بمخلوقاته من جهة أن التصور الأول لا ينفي عن الخالق حقيقة القدرة وإنما ينفي عنه إرادة التدخل في شؤون الكون بعد إيجاده. ولكن بالنظر لمآل التصورين النتيجة واحدة.

ورطة

يبدو أن كثيراً من المؤمنين بنظرية التطور الداروويني لا يدركون التحدي بل التهديد الذي تشكله نظرية التطور لعقولهم التي يثقون بها ويعتمدون عليها في تصور وجودهم فضلاً عن الحكم عليه، بما في ذلك تصورهم لنظرية التطور وأحكامهم عليها. ما طبيعة هذا التهديد؟ لنستمع إلى داروين نفسه. في ٣ يوليو من عام ١٨٨١م بعث داروين رسالة خاصة إلى صديقه وليام جراهام William Graham يقول فيها ما نصه:

«ينتابني دائماً شك فظيع حول ما إذا كانت قناعات عقل الإنسان، والذي بدوره تطور من عقول كائنات أدنى، تتمتع بأي قيمة أو تستحق أدنى ثقة»[١].

وفي موضع آخر من سيرته التي جمعها وحررها ابنه فرانسيس يقول أيضاً:

---

(١) Charles Darwin to W. Graham, July 3, 1881, In Darwin, F.; edit. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 285.

«ولكن هنا يراودني الشك الآتي: هل يمكن أن يكون عقل الإنسان، والذي أؤمن إيماناً جازماً أنه تطور من عقل كذاك الذي تمتلكه أدنى الكائنات، محلاً لثقتنا وهو يُدلي بتلك الاستنتاجات العظيمة؟»[1].

وقد تنبه إدموند هوسرل لطبيعة هذا الإشكال، فأورده كمثال يُعترض به على إمكان المعرفة؛ يقول هوسرل:

«قد تعرض للخاطر بعض الأمور من علم الحياة، فنذكر نظرية التطور الحديثة حيث نما الإنسان في كفاحه من أجل الوجود بحسب الانتقاء الطبيعي، فنما معه عقله بالطبع، ومع العقل سائر الصور التي هي أخص به، ولا سيما الصور المنطقية. ألا يدفعنا ذلك إلى القول إن الصور والقوانين المنطقية إن هي إلا سمة عارضة للنوع البشري، وإنها قد تكون مختلفة، وتصير كذلك في سياق التطور المقبل؟»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨٢.

(٢) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: د. فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص٥٤.

سؤال وجوابه

لسائل أن يسأل: يوحي كلامك في رسالة مبحث العقل بأنك ألغيت كل فرصة للاستدلال على وجود الخالق بالعقل، ومن باب أولى بالعلم، ويبدو بذلك أنك تميل إلى جعل الإيمان بالخالق قضية عاطفية صرفة[1]، كما فعل إيمانويل كانت عندما زعزع أسس الاستدلال العقلي على وجود الخالق ولجأ عوضاً عن ذلك إلى المكوّن الإلزامي للأخلاق. فهل هذا يمثل موقفك حقاً؟

الجواب: لم أنف إمكان الاستدلال على وجود الخالق بالعقل؛ بل العكس: نفيتُ تلك الصورة المختزلة والمشوهة للعقل التي تجعل إمكان الاستدلال عليه أمراً مُستبعداً أو متعذراً في نظر الملحد أو اللاأدري. آية ذلك أني رتّبتُ على التصور الصحيح للعقل معقولية الإيمان بالخالق، وذلك أنني وسّعتُ حدود العقل،

(١) تستعمل كلمة Fideism في فلسفة اللاهوت الغربي ويراد بها أن إمكان العلاقة بين الإنسان وفكرة وجود الخالق مبني على الإيمان المجرد فقط، من غير أساس عقلي لذلك.

وأثريتُ خبراته وتجاربه، وجعلت مكاناً للبصيرة insight والحكمة wisdom، وهي معان عقلية تكاد تندثر من المعجم العقلاني - العلمي الغربي؛ وبينت أن الإنسان ليس عقلاً «يشتق علومه من الإحساسات أو من ذاته أو من حدسه للوجود فحسب، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم»[1] في كل أحوالها، «إذ من ذا الذي يقيس أفكاره وآراءه بمنطق أرسطو أو بفلسفة أفلاطون؟»[2]. ولكنّي أنبه أن هذا التوسيع والإثراء للعقل مختلفٌ عن الانفتاح العقلي الذي يستوعب كل آلهة العالم، بحيث يكافيء الإيمان بزيوس Zeus وأفروديت Aphrodite ووحش السباغتي الطائر Flying Spaghetti Monster من جهة الإيمان بالخالق الواحد المتعال الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ من جهة أخرى. نحن نعلم قطعاً، الموافق منا والمخالف، أن العلماء الناظرين في الطبيعة وقوانين الكون لم يخطُر ببالهم أي خرافة أرضية وإنما إله واحد عليم قدير؛ الإله الذي قال عنه دارون في شاهدٍ ذكرناه مراراً: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق»[3].

ولأهمية التساؤل السابق أذكر على وجه الاختصار بعض ما

---

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عن مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية، ٢٠٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصدر سابق.

تمس الحاجة إليه في الإجابة عنه، فأقول: يجب أن نفرّق بين كون آثار صنع الخالق هي موضوع النظر العقلي وبين كون ذاته سبحانه هي الموضوع. ويجب أن نفرّق أيضاً بين التوقف عند الواجب المتحصّل من النظر في تلك الآثار وبين مجاوزة ذلك الحد للنظر فيما يمكن أن يجوز أو لا يجوز على الخالق سبحانه؛ وأن نعي أيضاً أن هناك فرقٌ بالنسبة للمرء بين ما يحصله العقل من علم صحيح عن الخالق **قبل** التعرف على الوحي وبين ما حصله من ذلك **بعد** التعرف على الوحي. فبالعلم الأول، لا يجب عليه معرفة الخالق ولا شكره، وفي الثاني، يستقر في حقه وجوب التعرف عليه وشكره. بل إنه بعد معرفته للوحي لا بد أن يعتقد ما طابق الوحي مما تحصل لديه من علم صحيح عن الخالق وأن يستبعد ما خالفه من علم فاسد عنه؛ أي: أنه فوق شكره للمنعم لا بد أن يُمعن في تصحيح تصوره لما يجوز وما لايجوز على خالقه جل شأنه، ولا يقف عند ما طابق علمه من خبر الوحي قبل ورود الوحي، كل ذلك في حدود استطاعته والله لا يكلف نفساً إلا وسعها.

والمراد بالواجب فيما سبق هو ما لا يتصور عدم اتصاف الخالق به عند النظر الصحيح في آثار صنعه، كأن يتصف بالقدرة والعلم والإرادة أو الاختيار، فإن النظر الصحيح لآثار صنعه يوصل إلى ذلك ويدل عليه، وهذا بخلاف ما وراء الواجب ـ أي: ما يجب له من الصفات ـ مما لا سبيل إلى القطع به أو حتى الوقوف عليه بالنظر العقلي المجرد، كصفة المجيء

والاستواء والنزول وغير ذلك؛ فإن هذا مما لا يستقل العقل بإيجابه، خلافاً لصفة العلم مثلاً، فإنها مما يمكن أن يستقل العقل بإيجابه من غير وحي، وقد حدث هذا لكثير من العقول التي لم تعرف الوحي[1]. ولذلك يقول ابن تيمية مثلاً: «فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع»[2]. فالقول بأن إمكان العلم بالخالق ممتنع عقلاً هو أيضاً قولٌ باطل عقلاً، وباطل واقعاً. ولذلك قيل أن: «أول نعم الله تعالى الدينية على المؤمن وأعظمها أن أقدره على إرادة النظر والاستدلال لمعرفته»[3]. أما إمكان العلم به علمياً ـ تنزلاً مع من يفصل بين دلالة الأدلة العقلية وأدلة العلم الطبيعي ـ فهو أيضاً ممكن لأسباب أهمها:

١ ـ أن من تداعيات التصور الصحيح للعقل ذوبان «جدار الفصل التعسفي» بين دلالة العقل ودلالة العلم[4]، أو مجال العقل ومجال العلم[5]، أو لنقُل: بين الأوضاع المعرفية الصحيحة لكل من العقل والعلم. وآمل من القراء أن يجددوا عهدهم بما رقمناه

---

(١) ينظر: كتاب «شرح العقيدة الأصفهانية» لابن تيمية فقد فصل القول في هذه المسألة تفصيلاً لا تجده عند غيره.

(٢) التدمرية، ص٨١، بتحقيق السعوي.

(٣) السفاريني، لوامع الأنوار (١/ ١١٤).

(٤) نعم، ندرك من وجهٍ أن الأدلة التجريبية غير عقلية، ولكن لا معنى للأولى بلا عقل.

(٥) لأن العلم حالة من أحوال العقل، قائمة به، أو ثمرة لعمل العقل. وليراجع مبحث العقل للتوسع.

عن العقل في مبحث العقل ليقفوا على صحة النتيجة بناءً على صحة المقدمات.

٢ ـ أما بالنسبة لكانت Kant فإن لنا معه وقفة. إن كانت لم ينف إمكان وصول العقل المجرد لقضايا أو أحكام صحيحة عن الخالق نفياً تاماً بمعنى أنه جعل تعذر ذلك أمراً ذاتياً؛ كلَّا، إنما نفى اليقين. هذا هو الذي يتحصل عليه المرء عندما يجمع أطراف أقواله في هذه المسألة. وإلا فإمكان الإصابة في بعض ذلك فوارد وإن لم نتيقن منه في نفس الأمر. ولذلك لم يقف كانت عند حدود الخبرة التجريبية فقط وإنما أضاف بعداً آخر للعقل، خلافاً لما فعله هيوم كما هو معلوم. فنجده يقول مثلاً:

«ولكن، بالرغم من أن جميع معارفنا تبدأ (مع) الخبرة، إلا أن هذا لا يستتبعه بالضرورة أنها ناشئة بأجمعها (من) الخبرة. ذلك أنه من الممكن جداً أن تكون معارفنا التجريبية مركبة مما نستقبله بواسطة الانطباعات وما تزودنا به ملكة المعرفة»[(١)].

ولذلك لا نعجب عندما يُبدي كانت اهتماماً خاصاً بدليل التصميم. فبالرغم من موقفه المعروف من الأدلة التقليدية على وجود الخالق، وإصراره على الالتفات لواجب الوازع الأخلاقي، إلا أن دليل التصميم، من وجهة نظر كانت، يظل على الأقل:

«أكثرها إدهاشاً ووضوحاً، بالإضافة إلى سهولته بالنسبة للفهم العادي، كما أنه أكثرها اتساقاً مع الحالة الطبيعية من أي

(١) Kant, I. (1902) A Critique of Pure Reason, P.F. Collier & Son, New York.

دليل آخر. وهو يطلعنا على شيء من حكمة الله وعنايته، فيصيب الهدف تاركاً عظيم الأثر في صنع ما ينتابنا من إجلال وتواضع؛ وهو في نهاية المطاف أكثرها عملية من أي دليل آخر، حتى في نظر الفيلسوف»[1].

٣ ـ أننا ننازع المخالف في قوله أن وجود الخالق لا يُمكن التدليل عليه علمياً، لأمرين: أن العلم في ضوء التصور الصحيح للعقل يجعل ذلك ممكناً نظرياً، والأمر الآخر أن واقع كثير من العلماء يدل على ذلك[2]. ولكن يجب التنبه إلى أن هذا التقرير إنما يلزم من يسلّم لنا بصحة المقدّمة (١) ولا يلزم بالضرورة من ينازعنا فيها؛ وأقصد أنه لا يلزمه جدلياً، وإن كان قد يلزمه في نفس الأمر ـ أي: عند الله تعالى ـ لا سيما إذا كان يجادل عن هوى وخصومة. إن القدح في المعرفة قدحٌ في فرع، أما القدح في العقل فقدحٌ في أصل؛ أيُّ مقولة تعود على العقل بالإبطال فإنها تعود على إمكان العلم بالإبطال.

أن المطلوب طبعاً ليس إثبات وجود ذات الخالق تجريبياً وفق الشروط المنطقية الوضعية[3]، سواء في صورتها المتطرفة أو

---

(١) يُنظر: Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on The Theory of Ethics. Translated by Thomas Kingsmill Abbott; 1889, London, p. 29.

(٢) لا يمكن حصر أسماء العلماء الذين وجدوا في العلم الطبيعي دلائل شتى على وجود الخالق. كتاب (الله يتجلّى في عصر العلم)، لنخبة من العلماء الأمريكيين، مثالٌ كلاسيكي. وكتاب Cosmos, Bios and Theos بتحرير Henry Margenau وAbraham Varghese، طبع ١٩٩٢، ١٩٩٣، و١٩٩٤م، متأخر ومتداول، وغيرها كثير.

(٣) ومن المعلوم لكل مطلع على فلسفة العلوم أن كارل بوبر وجه نقداً جاداً للمنهج =

المعتدلة، كما يطلبُ العلماء إثبات وجود جسيم هيغز بوزون Higgs boson معملياً مثلاً أو وجود ما يسمى بالأوتار الفائقة superstrings، وإنما الاستدلال بنظر العقل على كون هيئة موضوع النظر (الطبيعة، الكون) دالة على مُوجِدٍ لموضوع النظر، وهذه الدلالة متيسرة للعقل لا متعذرة في ضوء خبرتنا البشرية[1]، لو لم يحمله على ذلك إلا الحقيقة الظاهرة البسيطة التي ذكرها عالم الكونيات إدوارد هاريسون وغيره من أن «الكون لا يحمل في داخله سبباً يكفي لتفسير وجوده الذاتي»[2]. ثم متى انضم هذا إلى تصديق الوحي كان كافياً في إقامة الحجة وقطع العذر. هذا لمن تأمل موافق لعدل الله وحكمته ورحمته، أن جعل طريق التعرف عليه ممكناً سهلاً للعقل العادي السوي، وإن كان صاحبه أميّاً لا يقرأ ولا يكتب، ولم يجعله شديد الوعورة بحيث لا يتعرف عليه إلا الخواص من الناس أو العقول المركّبة تركيباً خاصاً.

= المنطقي الوضعي، وصرّح أن المعرفة العلمية ليست النوع الأوحد من المعرفة الممكنة، كما رفض تماماً وصم المنطقية الوضعية للمقولات التي لا تنزل على شروطها بأنها فارغة من المعنى. (يُنظر: كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، ص١٣).

(١) ولسنا مطالبين، مؤمنين وملاحدة، بأن نكون معنيين بما يقع خارج نطاق خبرتنا أو بما لا يتسق معها بوجه من الوجوه.

(٢) Harrison, E. (2003) Masks of the Universe: Changing Ideas on the Nature of the Cosmos, Cambridge University Press; p. 298.

قصور المذهب الطبيعي Naturalism

طوّر الفيلسوف ألفن بلانتنجا Alvin Plantinga برهاناً أرغم الفلاسفة الداروينيين على إعادة النظر في أصل حجاجهم لمذهبهم؛ فحواه: إذا كان العقل قد طورته الطبيعة لتحقيق غاية بقاء النوع كما تفترض الداروينية في صورتها المعيارية، فإن هذا يعني أن أحكام العقل الأخرى إما ثانوية أو لا وزن لها، مثل حكم كون الفكرة «حقاً» من عدمها[١]. التطور أصم أبكم أعمى غير آبه بالقيمة المعنوية لهذه الأحكام، مما يلزم عنه ألّا مستمسك لأحد في ثقته بأحكامه العقلية لأنها - كما تخوف من ذلك دارون نفسه - نتاج عقل متغير بتغير متطلبات بقاء النوع. لكننا نجد اعتداد الناس بثقتهم في ملاحظة قيمة «الحق» سلوكاً حاضراً بقوة. بعبارة أخرى: يتملّكهم، ملحدين ومؤمنين على حد سواء، شعور

---

(١) بمعنى أن تحقيق غاية البقاء ممكن من دون الحاجة إلى الوعي بقيمتي «الحق» أو «الباطل»، إذ في إدراك قيمتي «الضرر» و«النفع» - بحسب غاية البقاء - ما يُغني عن عبء الوعي بالقيمتين السابقتين؛ والدليل من الواقع على إمكان ذلك عالم البهائم.

اضطراري بأنه يتوجب عليهم أن يثقوا في قيمة أحكامهم، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بافتراض تميز موقعهم الإدراكي من أصله.
يقول الناقد الإيرلندي كليف لويس C. S. Lewis: «لا يمكن لاقتناعنا بأن الطبيعة تعكس نظاماً أن يكون أهلاً لثقتنا إلا إذا اعتبرنا نوعاً خاصاً من الميتافيزيقيا صحيحاً. إذا كان أعمق شيء في الواقع، الحق الأساس[1] الذي هو مصدر كل حق نؤمن به، هو بدرجة ما شبيه بنا - أي: إذا كان نفساً عاقلة[2] صدرت عنها أنفسنا العاقلة - ففي هذه الحالة يمكننا بالفعل أن نثق فيها. إن مقتنا الشديد للفوضى مأخوذ من خالق الطبيعة ومن أنفسنا»[3].

---

(١) يمكن رصد إيمان الملاحدة بإمكان وجود هكذا نوع من الحق من خلال تجويزهم لإمكان الوصول إلى نظرية موحدة من شأنها أن تفسر كل شيء: «نظرية كل شيء» Theory of Everything.

(٢) يقصد الله تعالى، وإن كان لنا ألا نتفق معه في التعبير. ولكنه يشير إلى قريب من منطوق حديث: «خلق الله آدم على صورته»، أو ما يمكن أن يُفهم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾؛ قال الإمام الطبري رحمه الله: «ثم سوى الإنسان الذي بدأ خلقه من طين خلقاً سوياً معتدلاً ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ فصار حياً ناطقاً ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ يقول: وأنعم عليكم أيها الناس ربكم بأن أعطاكم السمع تسمعون به الأصوات، والأبصار تبصرون بها الأشخاص والأفئدة، تعقلون بها الخير من السوء». (تفسير الطبري: ٢٠/١٧٣). ووجه الاستدلال مما سبق هو الإشارة إلى نحو مذهب «السنخيّة»، والمراد به عند بعض المتكلمين وجود صفات في الفرع تشبه - ولا تماثل - في المعنى الصفات الثابتة للأصل. مثاله: أن لله تعالى قدرة، وقدرته أصل كل قدرة، فنجد أن كثيراً من الكائنات تتمتع بقدرة، كل كائن منها بحسبه، ولكن قدرة الخالق تباين قدرة مخلوقاته في الكيف والقدْر.

(٣) Nathan, N. M. L. (1997) Naturalism and Self-Defeat: Plantinga's Version. Religious Studies, Vol. 33, No. 2, p. 135-142.

القيمة المعرفية للإلحاد

سيظل الإلحاد حالة فارغة ومفردة معطّلة عن أية دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به..

سراب الصدفة..

أقول: إن كان فهمنا للصدفة مفتقراً لفهمنا للزمن، فهذا يعني: ـ معرفياً epistemically على الأقل ـ أن الزمن مستقل عن الصدفة؛ أي: أن الصدفة غير الزمن، إذ لو كانت مرادفة له، لصح أن يُقال: فهمنا للصدفة مفتقر لفهمنا للزمن، وهذا فاسد من وجهين: الأول أن الصدفة لا تفتقر؛ لأن الافتقار مشتمل على معنى الحاجة، وفيه مناقضة antithetical لمعنى الصدفة، إن كان للصدفة من معنى. والوجه الآخر أن هذا يفضي إلى التسلسل والدور، وكلاهما «لعنة» anathema ـ كما يقال ـ على العلم الطبيعي؛ لأنهما يقضيان على أي أمل في تفسير العالم. يؤمن الملاحدة أن مطلق الوجود «مادة»، والعملية التي حولت هذا الوجود إلى عالم مفهوم يتيح نفسه للملاحظة والتفسير هي «الصدفة». هذا يعني أن «المادة» سابقة على «الصدفة» ومجعولة لها، ولكن كيف تكون المادة سابقة على الصدفة، والجميع مادة؟

يقول أحدهم: الزمن مغاير للمادة، قلنا: هذا تفسير بما

وراء المادة، فتراجع وقال: لا، هو من المادة ولكنه محصلة عملية إدراكية نفسية، قلنا: ولكنك زعمت أن الصدفة تفتقر إلى الزمن[١] لتنتج مشروطها وهو هذا العالم، فأين كان الزمن قبل أن يظهر الإنسان إن كان الزمن ليس إلا انعكاس لعملية نفسية؟ وكيف تمكنت الصدفة في هذه الحالة من العمل والزمن معدوم بانعدام الإنسان؟ ألست تدعي أن الزمن هو الكفيل بتدبير أمر الصدفة![٢]، تردد ثم قال: لا، الزمن ليس من المادة المحضة وليس حالة نفسية محضة وإنما هو مجموع التفاعل بينهما، قلنا: لم يرتفع الإشكال السابق، ما دام الإنسان طرفاً في معادلة الزمن، بل ظهر إشكال آخر وهو: ألستم تقولون أن «الإدراك» في حقيقته عملية مادية، مما يترتب عليه عملياً ألّا معنى للفصل بين المادة وحقيقة الإدراك البشري، فيلزمكم عندئذ أصلكم الأول: أن «الزمن» في حقيقته «مادة»، فكيف تنتج «الصدفة» أثرها إن كان «الزمن» مادة، وأنتم تقولون أن «الزمن» لشرط لتمكين «الصدفة»؟ بل كيف عملت الصدفة وأين كانت قبل ظهور الإنسان إن كان لا عمل للصدفة إلا من خلال الزمن ولا معنى للزمن إلا من خلال «الإدراك» بتفاعله مع مكونات العالم المادي؟ فالزمن، تلك الأحجية العظيمة واللغز المحيّر، هو ما سيكفل للصدفة أن تفعل ما فعلت، هكذا يُقال! دعوني أعيد ترتيب ما رقمته بالأعلى على

---

(١) عامل الصدفة متصور فقط في سياق الزمن.

(٢) يقول الملاحدة: المسألة مسألة زمن فقط لكي تنتج الصدفة أثرها. فعامل الزمن شرط لإمكان عامل الصدفة.

وجه الإيجاز. معادلة المُلحد تقول: الصدفة مفتقرة إلى زمن، ومن المقطوع به أن ما افتقر إلى شيء جاء بعده؛ أي: أن الصدفة تالية للزمن لأن الزمن شرط لوجودها، ولكن هذا لا معقول absurd؛ لأن الصدفة بدورها تفتقر إلى المادة، فالمادة سابقة على الصدفة لأن شرط وجود الشيء سابقٌ عليه، والمادة بحاجة إلى تفسير، فهل تُفسّر المادة بالصدفة، مع أن الصدفة مشروطة بسبق المادة؟! فإن قيل: المادة مادة! لا تفتقر إلى تفسير، فهي هكذا وكفى. قلنا: هذا وبال عليك من وجهين:

الأول: أننا قلنا عين ما قلتموه في حق الخالق فأنكرتموه وأبيتم أن يكون الخالق فوق مستوى التفسير. وهذا محض تحكم. ولقد أوجز لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein وأصاب عندما قال:

«يتوقف الناس حالاً عند القوانين الطبيعية وكأنها شيء لا يمكن المساس به، كما فعل الأقدمون عندما توقفوا عند الله والقدر، وكلاهما محقّ ومخطئ[1]. إلا أن الأقدمين كانوا أوضح فيما يتعلق بانتهائهم إلى نهاية واحدة، بينما يوهمنا النظام الحديث[2] أن كل شيء قد بات مُفسّراً»[3].

---

(١) أما قوله: «وكلاهما محقّ ومخطئ» فغير مقبول، بحسب المفهوم من ظاهر عبارته، إذ المنتهى إما القوانين الطبيعية أو شيء غير القوانين الطبيعية، ولا ثالث لهما. يقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾، وهو ما نقوله ونؤمن به.

(٢) أي: العلم الطبيعي.

(٣) Wittgenstein, L. (1960) Tractatus Logico-Philosophicus,' Routledge & Kegan, London, p. 181.

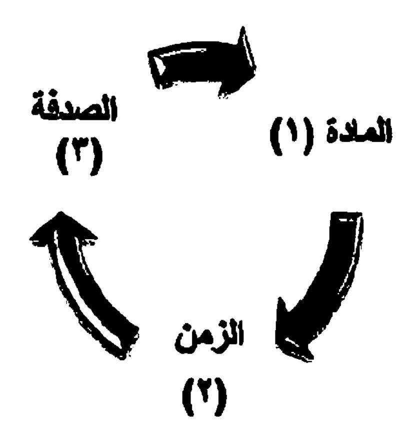
الثاني: أن قبولكم لموقف «عدم التفسير» هو قبول لمبدأ يخالف أصلكم العظيم الذي يقضي بأنه ما من شيء إلا يمكن تفسيره، وأن القوة التفسيرية تبلغ ذورتها وتكمل إحاطتها في نظرية كل شيء TOE[1].

إذاً فظهور المادة إما أن يُفسّر بالصدفة، ولكن هذا باطل لأن المادة شرط لوجود الصدفة، مثلما أن «المادة الخام» شرط لوجود العملية التي تعمل بتلك المادة الخام. فلعبة النرد مثلاً تعتمد على الصدفة[2] ولكن لا يتأتى إدراك عامل الصدفة في لعبة النرد ظل غياب مادة النرد، وظهور أحد الوجهين لقطعة النقود يعتمد على الصدفة ولكن الصدفة شيء معطّل لاوجود له حتى توجد قطعة النقود. يلزم مما سبق لوازم لا مفر منها. أولها وأعظمها أن الصدفة لا تُفسّر المادة وإلا لزم أن المشروط شرط لوجود شرط ذلك المشروط، ناهيك عن كون الصدفة تفتقر إلى عامل الزمن، ولكن حقيقة الزمن لا تخرج عن جنس المادة، فتَحَصّل بالإضافة لما سبق أن المادة شرط لوجود شرط وجود الصدفة (كما في الشكل أدناه) مما لا يدع مجالاً للشك أن الصدفة لا تُفسر وجود المادة.

---

(١) قد ذكرنا من قبل كيف صدم الفيزيائي الملحد ستيفن واينبرج الأوساط العلمية باعتقاده أن العلم سيظل عاجزاً عن تفسير العالم تفسيراً كاملاً. وفي لقاء شهير مسجل له مع ريتشارد دوكنز يفاجيء واينبرج دوكنز بتأكيده على أن العلم قد بات في مأزق.

(٢) في أصل الأمر تعتمد على الجهالة بعواقب الحركة.



المادة شرط للزمن، فلا زمن بلا مادة، والجنس ـ سواء اعتبرنا الزمن صورة من صور المادة أو قضية مرتبطة بالإدراك الذي هو أيضاً عند الملحد صورة من صور المادة ـ في التصوّر سابق على صوره؛ أو قُل: صور جنس الشيء متوقفة على تقدُّم جنس ذلك الشيء.

النتيجة: مطلق وجود المادة أصل لتصور الزمن الذي هو أصل لتصور الصدفة، والفرع لا يفسّر وجود الأصل وإنما العكس هو الصحيح. فما الشيء الذي يُمكن أن يُفسّر نشوء أصل المادة غير عاملي الصدفة والزمن؟ لا مناص من القول بأحد أمرين: المادة واجبة الوجود وما كان كذلك لم يفتقر إلى تفسير، والثاني: المادة حادثة بفعل شيء مغاير للمادة، وقد برهنتُ على أن المادة سابقة على كل من الصدفة والزمن، فلا يمكن تفسير حدوث المادة بهما، لتوقفهما أصلاً على مطلق وجود المادة. وههنا أمران آخران وأخيران: أن الصدفة في ظل ما قررناه تؤول إلى

مفهوم ذهني؛ أي: نتيجة للطريقة التي نختار أن نفسر بها الأمور. فالملحد يثبت بعداً إدراكياً للزمن الذي هو شرط للصدفة، فليكن للصدفة ـ التي هي مشروط شرط الزمن ـ بعد إدراكي كذلك[1].

والأمر الآخر هو: إن كنا سنقرّ الملحد على أن المادة هي كل ما يقع في نطاق حواسنا ولا يتجاوزه، ونقرّه على أن أصل وجود المادة لا يفتقر إلى تفسير، فإن هذا يعني عملياً لا غائية العلم الطبيعي وعبثية سعيه؛ بمعنى أن قولنا: العلم الطبيعي يسعى لتفسير العالم يكون قولاً بلا معنى. وهنا أيضاً أصاب فتغنشتاين بقوله أن:

«معنى العالم لا بد أن يقع خارج العالم. في داخل العالم كل شيء على ما هو عليه، ويقع كما يقع. في داخله لا يوجد

---

(١) يتأكد حضور البعد الإدراكي مع تأكد نسبية الزمن. يجعل عالم الفيزياء النظرية ستيفن هوكنج Stephen Hawking للزمن ثلاثة اتجاهات: (١) سهم الزمن الثيرموديناميكي Thermodynamic arrow of time، (٢) سهم الزمن الكوني Cosmological arrow of time، وأخيراً (٣) سهم الزمن النفسي Psychological arrow of time، ويمكن مراجعة تفصيلها في محلها. الشاهد الذي يهمنا أنه أثبت للزمن بعداً نفسياً، وبالتالي نقول: إن كان للزمن أصل نفسي، والصدفة مفتقرة لعامل الزمن = فليكن للصدفة بعد نفسي كذلك تبعاً لأصلها. ولما كان شعورنا بالمضمون النفسي للزمن يختلف من شخص لآخر بحسب حالته النفسية، فليكن شعورنا إزاء ما يمكن أن نطلق عليه صدفة أو تصميم متفاوت من شخص لآخر. إذاً يمكن أن نختم بما يلي: الاحتجاج بالصدفة لا يقل وهاء ـ في أحسن الأحوال تنزلاً مع الملحد ـ عن الاحتجاج بالتصميم، فكيف ومظاهر التصميم أظهر في الظواهر من مظاهر الصدفة. ولذلك يعجبُ ستيفن هوكنج متسائلاً: «ولكن لماذا اختار (أي: الخالق) أن يجعل الكون يتطور وفقاً لقوانين يمكن فهمها؟». (انظر لما سبق: Hawking, S. (1988) The Illustrated A Brief History of Time, Bantam Books, p. 157, 184).

قيمة، وإن وجدت فستكون بلا قيمة. وعندما تكون هناك قيمة ذات قيمة، فلا بد والحال كذلك أن تقع خارج نطاق مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذواتها. ذلك أن مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذواتها أمرٌ اتفاقي. الشيء الذي يجعل ذلك[1] أمراً غير اتفاقي[2] لا يمكن أن يقع داخل العالم، وإلا أصبح بدوره أمراً اتفاقياً. لا بد أن يقع خارج العالم»[3].

(١) أي: مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذاتها.

(٢) أي: يجعله مقصوداً.

(٣) Wittgenstein, L. (1960) Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge & Kegan, London, p. 183.

مجازفة الأمل!

الأمل شعور فارغ لا حاجة إليه، ولا داعي له، إلا في حالة واحدة: أن يوجد في عالم تستدعي هيئته ذلك الشعور أو تأذن به. كذلك الأمر بالنسبة لشعور المجازفة: لا حاجة إليه ولا معنى له إلا في عالم إيماني خَلْقي[1]. لذلك أقول: الملاحدة مجازفون، وإن تفاوتوا في ملاحظة قدر المجازفة، والمؤمنون أصحاب أمل، وإن تفاوتوا أيضاً، وكلٌ من المجازفة والأمل مفهومان فارغان لا داعي لهما ولا حاجة إليهما في عالم إلحادي اتفاقي، وينشأ الداعي لهما والمعنى فيهما من وجودهما في عالمٍ إيماني غير اتفاقي. لا يسعنا إلا الشعور بأن كوننا أخلاقي، وهو لازم كونه غير اتفاقي.

---

(١) من خلق يخلق؛ أي: مخلوق بفعل خالق، مجعول بفعل جاعل؛ وقد مر بنا كلام فتغنشتاين أن قيمة هذه الأشياء تظل اتفاقية ما لم يكن الشيء الذي يجعلها غير اتفاقية واقعاً خارج هذا العالم.

ومضة

ما معنى قولنا: «أخطاء» الطبيعة.. في عالم لا تصميم فيه؟
هل يُتصور الخطأ من دون افتراض قدر صالح من التصميم!

اختلال المقاييس

يُشغب الملاحدة بمبدأ «الحقارة» triviality؛ أي: حقارة الوجود البشري بالنسبة لحجم الكون، وبعضهم يجعلها حقارة في مقابل عظمة الخالق؛ أي: لماذا يعبأ الخالق بكائنات مثلنا، وفي كون ككوننا؟ والرد من ثلاثة أوجه: **أحدها**: تساؤل جدلي. كلامهم مشتمل على افتراض أن ضخامة حجم الشيء أو ضآلته مؤثرٌ في المسألة، وواضح أنه فرض مجرد عن أي دليل. **ثانياً**: ليست العبرة بالحجم «الحسي الفيزيائي» للبشر وإنما بالحجم «المعنوي الأخلاقي» لأشياء من مثل: الصدق، الأمانة، العدل. ولو كان للحجم الحسي الفيزيائي أدنى اعتبار في هذه القضية لكانت السموات والأرض والجبال أولى بحمل الأمانة من الإنسان ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾. **ثالثاً**: الحيتان أضخم من الميكروبات بملايين المرات، فما معنى قولنا: الحيتان «أهم» من الميكروبات؟ أريد تفسيراً علمياً لهذا؟

الفراغ التفسيري

يزعم الملاحدة أن نظرية الخلق تخلّف فراغاً في التفسير، وهذا مردود من وجهين:

الأول: أن الصدفة أصل منتهى التفسير عندهم، هي أيضاً تشكل فراغاً تفسيرياً بامتياز. هذا يلزمهم بناءً على معنى التفسير عندهم؛ فإن معناه تبرير وجود الظاهرة وفق أسباب علمية معقولة - أي: يمكن فهمها أو comprehensible بتعبير Nicholas Maxwell - والصدفة عصية على هذا المعنى بل خارجة عنه متمردة عليه. إن كان الخلق عندهم تفسير من لا تفسير له فهذا يصدق بتمامه على الصدفة.

الثاني: أن الخلق عند القائلين به - لا سيما عند المسلمين بشكل خاص - لا يراد به نفي حقيقة الأسباب ولم يكن في يوم من الأيام كذلك[1]، فحتى المعجزة عندنا تحصل من خلال

(١) بقطع النظر الآن عن شذوذ التصور الأشعري في هذه المسألة.

أسباب خاصة بها، وهي وإن كانت خارجة عن المعهود من السببية فإنها لا تخرج عن مطلق السببية.

اعتراض على التصميم وجوابه

يعترض الملاحدة على مقالة التصميم بمشكلة القياس على السلوك البشري أو الخبرة البشرية، فهم يرون عدم كفاية دلالة هذا القياس على وجود خالق عليم قدير. فنقول: هنا فرض - وهو فرض قوي لأنه منطلق من الملاحظة - يمكن نفيه falsifiable[1]: «كل تصميم وراءه كائن مدرك ولا بدّ». كما قلنا، قد يقول المناظر هذه حجة معروفة، وأنها مستوحاة من القياس analogy على سلوك البشر ككائنات عاقلة. لكننا نقول: لا نريد بقولنا «كائن مدرك» الإنسان فحسب، وإنما كل كائن يتمتع بأي درجة من درجات الإدراك، وبالتالي فرضنا السابق ليس مستوحى من القياس على سلوك الإنسان فقط، ككائن يصمم الأشياء من أدوات المنزل والحراثة إلى منتجات القرن الحادي والعشرين.

---

(١) ونحن ننطلق هنا من النطاق التفسيري الذي اقترحه كل من لاري لودان وبول فيرابند ونيكولاس ماكسويل، وهو نطاق مشتمل على مبدأ القابلية للتخطئة الذي وضعه كارل بوبر ولكنه في ذات الوقت أوسع وأثرى منه.

نحن نزعم أن هذا التلازم بين شيء يحمل مظاهر التصميم وبين كائن يتمتع بإدراك هو شيء متواتر في الطبيعة وجميع أنظمة الحياة، فلسنا بحاجة للاقتصار في التمثيل على سفينة أبي حنيفة أو ساعة وليم بيلي William Paley لإثبات ذلك التلازم، فهو تلازم موجود قبل أن يوجد الإنسان، أو لنقُل: كامن في مظاهر أجناس الحياة، بقطع النظر عن وجود الإنسان لكي يفرض ذلك الفرض المشتق من سلوكه ككائن عاقل أو مدرك. فكل الكائنات الحية يصدر عنها من آثار التصميم بقدر ما تحمل من إدراك. انظر إلى النحل ـ رغم أنها كائنات غير بشرية ـ كيف تصمم خلاياها، العنكبوت كيف يصمم بيته، الطير كيف يصمم عشه، بل حتى على مستوى الكائنات الأقل إدراكاً ـ في عُرفنا ـ كالحيوان المنوي، فإنه يهتدي لمكانه بعد خروجه من الرجل، وكذلك الخلية التي تقوم بعمل مذهل يعرفه الجميع، بل حتى على مستوى البروتين الذي يصح وصفه بأنه مهندس إداري من الطراز الأول.
إذاً بيت القصيد أن هناك تلازم ظاهر في الطبيعة بين أي درجة من درجات الإدراك والسلوك التصميمي الناشئ عن ذلك الإدراك.
المطلوب الآن هو نفي هذا الفرض بإثبات حالة واحدة لكائن حي (organism) واحد ومدرك (أيّاً كان هذا الكائن وأياً كانت درجة إدراكه) لم يصدر عنه أي درجة من درجات السلوك التصميمي.
لذلك نحن في موقع القوة لكي نعمم هذا التلازم لأنه لا يوجد ما ينفيه، نعممه على كل ألوان التصميم البادية لنا في الطبيعة والكون، حتى تتواتر الأدلة على خلاف ذلك أو بطلانه. ثم إننا

عندما نعممه على كل مظاهر التصميم البادية لنا، لا نفعل ذلك اعتباطاً وتحكّماً وإنما نفعله بناءً على مشاهدات مطردة لم يخرمها استثناء حقيقي ـ لا متوهم ـ واحد. وبتعميمنا ننطلق من أدلة تطمئننا بأن كل مظاهر التصميم في الكون لا بد أن تكون صادرة عن شيءٍ مُدرِك ـ تنزلاً في التعبير مع الخصم ـ فهذا فرض نراهن عليه[1] بل أصل نقطع به حتى يرد ما ينفي ذلك الفرض نفياً لا تقل قوة أدلته عن تواتر قوة الأدلة التي أثبتته.

بالنسبة لمبدأ التصميم، فمهما كان النقاش الذي يمكن أن نتخيله حول معناه فإنه لا يستثني اعتبار:

(١) تعقيد مشهود.

أو

(٢) تنظيم مرصود.

أو

(٣) غاية معقولة.

فحتى لو نفى الخصم وجود غاية، فلن يستطيع أن ينفي الثاني[2]، فإن نفى الثاني ـ تطرُّفاً في الافتراض ـ فلن يستطيع أن

---

(١) ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾.

(٢) كما فعل الفلكي الأمريكي الملحد كارل ساغان Carl Sagan، فإنه أقر بوجود مظاهر نظام كثيرة في الكون. ومن لا يقرُّ بذلك أصلاً؟! يُنظر:

Sagan, C. (2007) The God Hypothesis. In The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever, selected with introductions by Christopher Hitchens, Da Capo Press, p. 233.

ينفي الأول حتى يلج الجمل في سم الخياط! ذلك أن سمة التعقيد لا ينفك عنها موجودٌ معيّن البتة[1]، والتعقيد أدلُّ على إرادة منه على صدفة[2]؛ هذا إملاءُ خبرتنا[3]. فالتعقيد بهذا الاعتبار مرتبة زائدة على مرتبة وجود الشيء، فهل يوجد شيء ما هو موجود فقط، بلا أدنى درجة من درجة التعقيد؛ أي: بلا سمة أو سمات تميزه عن موجود آخر بطريقة أو بأخرى؟ إن كمون صفة التعقيد في ذوات دقيق الأشياء وجليلها حقيقة يتعذّر تجاهلها فضلاً عن دفعها. هذا ما يفسر اندهاش، وربما إحباط، كثير من التطوريين إزاء صعوبة تخيّل أصل الشفرة الوراثية الأولى من دون مستوى التعقيد اللازم لأن تعمل بكفاءة[4]. يقر فرانسيس كريك،

---

(١) موجود معيّن؛ أي: يتمتع بمرتبة وجودية (أنطولوجية) مستقلة، كالخلية، الذرّة، حبة الرمل، ثمرة التفاح، الدماغ، الصخرة، . . . إلخ.

(٢) لا سيما وقد رأينا أن الصدفة في أحسن أحوالها حالة ذهنية تتبع طريقة نظرنا للأمور إطار التفسير الذي نضع أنفسنا فيه. لذلك نجد أن القائلين بالصدفة في التطور أكثر من القائلين بها في الفيزياء الفلكية astrophysics، بل القائلون بها في العلم الأخير هم قلة مقارنة بأقرانهم في القديم والحديث. أما القائلون بها في علم المنطق الرياضي فأندر من الكبريت الأحمر. ولذلك يصف فتغنشتاين ثوابت المنطق بأنها غير اتفاقية (مرجع سابق: ص١٧٥)، وهذا يعني عملياً أنها خلوٌ من عنصر المصادفة.

(٣) وهل نملك إلا خبرتنا! وللخصم نقول: بأي دليل «من خارجنا» نحن مطالبون بالتمرّد عليها وعدم الاحتكام إليها؟!

(٤) في هذا السياق تقدّم مايكل بيهي Michael Behe بمفهوم «التعقيد الذي لا أبسط منه» irreducible complexity، وكالعادة مع غيره من المؤمنين بالتصميم، لم يسلم بيهي من هجوم المؤمنين بالصدفة، بما في ذلك ـ وهذه من الأعاجيب ـ المؤمن بوجود الخالق كينيث ميلرر Kenneth Miller. هذا الأخير ممن يلعب على الحبلين كما يقال، وهو شخصية محيرة للمؤمنين والملاحدة معاً.

مكتشف الحمض النووي، أن نشأة عملية تركيب البروتين مشكلة في غاية الصعوبة[1]، أما أندريه رودن ورفاقه فيصرّحون بأن محاولة التكهن بأصل الشفرة الوراثية وآلية ترجمة البروتينات تعد مشكلة ذات صعوبة متأصلة[2].

ولقد كان داروِن أفضل حالاً من السواد الأعظم من ملاحدة اليوم. فقد كان متيقظاً للطريقة التي يرى بها العالم والمشاعر التي تنتابه من جراء ذلك، ولم يكن ليتردد في التعبير عن موقفه من الأفكار التي تهجم عليه بين الفينة والأخرى إزاء مظاهر العناية في الكون. في رسالته لصديقه وليام جراهام يقول: «لقد عبّرتَ عن قناعتي الداخلية، بطريقة أوضح وأنصع مما كنت سأفعله أنا: أنَّ الكون ليس نتيجة صدفة»[3]. وفي مذكرات دوق مقاطعة أرغيل (The Duke of Argyll)، وفي جواب له عن موقفه من تواتر مظاهر التصميم ودلالة ذلك على خالق عليم، يقول داروِن عن نفسه: «إنه شعور يغمرني بقوة ساحقة»، ثم زاد وهو يهز رأسه في غموض: «ولكن في أوقات أخرى، يبدو أنه لا يلبث»[4].

---

(١) Crick, F. et al. (1976) A Speculation on the Origin of Protein Synthesis. Origins of Life: 7, p. 389-397.

(٢) نص عبارتهم:
((Unraveling the origin of the genetic code and translation machinery is an inherently difficult problem)).
Rodin, A. et al. (2011) On Origin of Genetic Code and tRNA Before Translation. Biology Direct, 6:14.

(٣) Charles Darwin to W. Graham, July 3, 1881, In Darwin, F.; edit. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 285.

(٤) المصدر السابق. ولا ضرر من عبارته الأخيرة، فحتى أشد المؤمنين إيماناً تمر عليه أوقات يضعف فيها إيمانه أو يحتاج فيها إلى مزيد إيمان.

إذاً أعود فأقول: ما قام به وليم بيلي هو قياس الطبيعة على الساعة، ولكننا ما قمنا به نحن هو قياس بعض الطبيعة على بعض؛ ونعكس أيضاً فنقوم بمعايرة شواهد الإبداع البشري ثم نعيدها إلى أصلها في وقائع الطبيعة وليس العكس. خذ هذا المثال لتتضح الفكرة. في ورقة علمية قدمت للأكاديمية الوطنية للعلوم National Academy of Sciences يذكُر فريق البحث أهمية اكتشافهم بشأن الكيفية التي تتحرك بها بعض الحيوانات على نحو غامض، إذ كان الانطباع السائد أن تلك الكيفية زائدة عن حاجة الكائن وتكاد تكون عديمة الفائدة. بعد دراسة معمقة لتفاصيل آلية الحركة تبين أنها تمنح الكائن درجة عالية من الاتزان أثناء الحركة، وأمام هذا الإبداع الخفي يعلّق الباحثون ليس على أهمية الاكتشاف بالنسبة للكائن وإنما على أهميته بالنسبة لمستقبل الهندسة البشرية! فكان من ضمن ما صُدّرت به تلك الورقة قولهم: «لعل هذا يُلهمنا لاستشكاف مجموعة من الاستراتيجيات النافعة في تصميم وإدارة الأنظمة المتحركة»[1]. الشاهد من هذا الحدث أن القياس لم يُعد على شيء معهود للخبرة البشرية، إذ ليس للخبرة هنا سابق عهد بمثل تلك الحركة المكتشفة، وإنما قياس للخبرة البشرية على مظهر جديد من مظاهر التصميم. لنتحدث أكثر عن هذه الجزئية لأهميتها.

---

(١) Sefati, S. et al. (2013) Mutually Opposing Forces during Locomotion Can Eliminate the Tradeoff between Maneuverability and Stability; PNAS; published ahead of print; ovember 4.

عندما اكتشف العلماء تركيب الخلية وطريقة عملها، والمهمة المذهلة التي يقوم بها الروبوسوم وجزيئات البروتين، وجدوا أنفسهم أمام تقنية تضارع في أساسيات عملها آخر ما توصلت إليه التقنية الحديثة، ولكن تتفوق عليها بدقتها الفائقة وتدبيرها المتقن لكل خطوة من خطوات عملها. أمام هذا الإتقان خاض الإنسان محاولات اقتباس من الطبيعة وقياس عليها لتصميم تقنية على درجة عالية من الابتكار. من ذلك ما قام به جون فون نيومان John Von Neumann من النظر في إمكان صناعة آلة تستطيع إعادة إنتاج نفسها على غرار ما تفعل الخلية self-reproducing machine، إلا أنها ظلّت مجرد فكرة. إذاً لم يعد الإنسان بحاجة لضرب الأمثال من واقعه المصطنع artificial كي يفهم قصة التصميم؛ فقد انحسرت شواطيء خبرته أمام ما يكتشفه من إبداع المرة تلو الأخرى؛ وهو يدرك اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن مجموع خبرات البشرية قاطبة عاجزة عن أن تفي بشرح نفحة من نفحات التصميم الكامن في أصغر «تقنيات» الحياة. لقد تنبه عالم الأحياء الجزيئية مايكل دنتن Michael Denton إلى مغزى هذا الحقيقة، فكان مما قال:

«لقد بتنا نرى تقريباً كل سمة من سمات تقنياتنا المتقدمة ممثلة بنظائرها في الخلية. . . مقنعة جداً قصة هذا التناظر إلى درجة أن كثيراً من مصطلحاتنا التي نستخدمها لوصف الواقع المذهل للعالم الجزيئي يمكن استعارتها من عالم التقنية في الجزء

المتأخر من القرن العشرين»[1].

إذاً: اخترعنا الذاكرة فإذا هي موجودة منذ ملايين السنين في الخلية! واخترعنا النسخ ولكن لاجديد ولا داعي لكل هذا الحماس! واخترعنا التشفير ثم تبيّن أنّا نقلّد وليتنا أحسنّا التقليد! وأجهزة فك الشفرة ولكن بعد فوات الأوان! ولكي نحيط بما بقي من أسرار، علينا أن نحيط بكلمات الخالق: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ وحدود أمره ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾.

---

(١) Denton, M. (1985) Evolution: A Theory in Crisis. Adler & Adler, p. 329.

تنبيه!

التأزم النفسي حالة تنفجر في أحد اتجاهين، ولكن يوجد من الملاحدة من يمارس لعبة قذرة مع هذا المفهوم بإيهام الآخرين أن التأزم حالة أحادية الاتجاه؛ أي: لا تكون إلا فراراً من الدّين باتجاه الإلحاد لا العكس. هذا طبعاً غير صحيح. الذي يحدث في واقع الأمر أن التأزم قد يؤدي إلى الإلحاد[1] وقد يؤدي إلى الإيمان. فقد يؤدي إلى الإلحاد كما حدث لدوكنز بعد ما نشأ في النصرانية، وقد يؤدي للإيمان كما حدث مع أنتني فلو وفرانسيس كولنز وعبد الوهاب المسيري، أو يؤدي إلى مزيد تشبث بالإيمان وارتماء في أحضانه كما حدث مع الغزالي وكيركيغارد وتولستوي وغيرهم.

---

(١) أو اللادينية أو اللاأدرية.. المهم أنه يؤدي إلى «الكفر».

ومضة

الوهم حقيقي، ولكن ليست الحقيقة وهماً.. فإن كان للوهم وجود، فالله أولى بالوجود.

إشكال وجوابه

لمستشكل أن يتساءل: ما مصير الموضوعية، وماذا تعني الحقيقة، وما موقفك من مبادىء العقل الأولى، وكيف نفهم مخرجات العلم الطبيعي في ظل التصور الصحيح - بزعمك - للعقل؟! إن تفنيدك لدعوى اتكاء القرار الإلحادي على «الفكر المحض» أو «المنطق الخالص» معقول ومقبول، ولكن يُفهم من التداعيات التي سقتها تعذُّر الوصول إلى الحقيقة، كما أنها توحي بأننا نرزح في أغلال العاطفة ونقف خلف قضبان الذاتية؛ فما المخرج؟

هذا سؤال في غاية الأهمية. سيكون جوابي توضيحاً لما قلته في الرسالة الثانية ولكن من زوايا نظر جديدة مع ضرب الأمثلة وسوق بعض الشواهد، فأقول: علينا أن نعي في كل الأحوال أن الموضوعية objectivity والذاتية subjectivity ينطلقان من ذات واحدة هي ذات الإنسان، فلا سبيل للانفصال عن النفس للاتصال بالموضوعية مثلاً. الموضوعية، مثلها مثل الذاتية، حالة

عقلية وليست حصناً نلوذ به من الذاتية. إنه لخطأ كبير، وباهظ الثمن أيضاً، أن ننظر للموضوعية على أنها صديقة الحقيقة، بينما تكافيء الذاتية الوهم، أو ننظر للذاتية على أنها العدو اللدود للحقيقة، أو ضدها، وأسوأ من ذلك نقيضها. في ظل التصور الذي طرحناه للعقل يغدو كلٌ من الموضوعية والذاتية موقعان إدراكيان طبيعيان متكاملان متآزران ومشروعان للعقل. تكون المشكلة، بل أم المشاكل، عندما نحفر خندقاً وهمياً بينهما. فنحن لا ولن ننفي إمكان الموضوعية ولكن يجب ألا نثبتها على حساب الذاتية. ثم إن الموضوعية والذاتية يعتوران الوعي فينتج عن ذلك أربعة أجناس من الوعي، لكل جنس منها مطالبه وحقائقه:

- **وعي ذاتي بالذاتي**: أسئلة الوجود والهوية: من نحن؟ ما معنى وجودنا؟ وهو أعمق وأخطر مستويات الوعي على الإطلاق.

- **وعي موضوعي بالذاتي**: أسئلة الأخلاق: ماذا يجب علينا؟ من يجب أن نكون؟ كيف يجب أن نتصرف؟ ما الممنوع والمشروع بالنسبة لنا؟

- **وعي ذاتي بالموضوعي**: معنى الكون والطبيعة والأشياء والأشخاص بالنسبة لنا.

- **وعي موضوعي بالموضوعي**: معنى الكون والطبيعة والأشخاص والأشياء بالنسبة للعلم الطبيعي ومناهجه فقط.

وهو أقل مستويات الوعي عمقاً وأكثرها خداعاً[1].

إن التصور المغلوط للعقل إما أن يصنع حالة من الارتباك بين مراتب ومطالب الوعي هذه، مما يؤدي إلى تضارب مكونات الخبرة وعدم اتساقها مع بعضها البعض، وإما أن يمارس انتقائية تلحق الضرر ببعض مكونات تلك الخبرة دون بعض، فيصيب العقل من الإعاقة والاعوجاج بقدر ذلك[2].

عوداً على السؤال، نقول: الموضوعية ممكنة ولكنها متصلة بالذات، وهي مع الذاتية حالتان للعقل تعتوران الوعي فينفتح على ضروب مختلفة من الخبرات والمعاني. أما الضروريات أو البدهيات أو مباديء العقل الأولى فهي في مأمن، ولا سبيل للموضوعية أو الذاتية، كليهما، إلى المساس بها أو الاقتراب منها. ومما يدل على أن الموضوعية نفسها حالة مركبة وحادثة؛ أي: ممارسة في جُلّها مكتسبة وزائدة في معظمها عن فطرية المنطق، أن المرتابين في جدوى المنطق الضروري، من أمثال

---

(١) هنا أيضاً يتأكد حضور المنطقية الوضعية في ضورتها المعيارية. فإنها تتصرف وكأنها منبتة عن الذات، لتمارس ضرباً من الاستبداد على الذات. في الواقع لا وجود لشيء اسمه «موضوعية موضوعية»، المعرفة دائماً وأبداً قائمة بالذات، وناشئة عن ذات.

(٢) «العلم أعرج بلا دين، والدين أعمى بلا علم»، هكذا يقول أينشتاين. ورغم أنا نتفق معه في الوهلة الأولى إلا أن الإسلام مستثنى من الدخول في هذه المقابلة، لسبب بسيط ومهم، وهو أن الإسلام نظام حياة شامل، يستوعب الحق أينما وكيفما كان ويقرّه ويحث على طلبه. في القرآن لا فصل بين الدين والعلم ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾.

الفيزيائي المغرور لورنس كراوس Lawrence Krauss وغيره، يحتجون بخبرتهم الموضوعية - في نظرهم - على إثبات الشيئية للعدم تارة، وتجويز خرق قانون عدم التناقض تارة، والتشكيك في قانون العلية أو السببية تارة[1].

إن ذاتية الخبرة التي نؤكد عليها، وندّعي أنها لا تُغِير على الموضوعية أو تضُرها، هي ذاتيتها بالنسبة لمطلق الإدراك. إذ من المعلوم قطعاً أن الإدراك البشري ليس إلا إدراكاً ممكناً من صور إدراك لا حصر لها. من هنا تأتي أهمية إسهام إيمانويل كانت، فبالإضافة إلى تفنيده لما يلزم من دعوى هيوم من إنكار لأصالة مفهوم العلية، فإنه أثبت للعقل استعداداً إدراكياً أصلياً يتمكن به من ترتيب عناصر الخبرة على نحو يعنينا[2]. وبقطع النظر عن

---

(١) تقدم كلام ف. سي. نورثروب Northrop حول هذه الجزئية. في سياق مُقارب، يقول الفيزيائي بول ديفيز Paul Davies: «العمليات الموصوفة هنا لا تشير إلى خلق مادة من عدم وإنما إلى تحول للطاقة إلى صورة من صور المادة؛ ما زلنا بحاجة إلى معرفة مصدر الطاقة من الأساس». . Davies, P. (1983) God and the New Physics, Pocket Books, p. 3.

أما الرياضي البريطاني الشهير روجر بنروز Roger Penrose فيرفض هذا التلاعب بدلالات فيزياء الكم، وهو يؤمن قبل هذا أن هناك قصور معرفي في الإطار الراهن لفيزياء الكم.

(٢) لا يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ لأن عدم العلم هنا هو بالنسبة لما يُكتسب من العلوم. أيضاً يمكن الاستدلال لاستعداد الإنسان الإدراكي، وهو استعداد يلزم منه بالضرورة حصول المعرفة على هيئة معينة، بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ فإن قدرة الإنسان على التعرف على الأشياء وتمييزها بالتسمية فرع عن ثبوت ملكة تمكنه من ذلك.

تفاصيل لوحة المقولات التي وضعها[1]، فإن الفكرة الجوهرية التي أبدى فيها كانت وأعاد، وساهمت ـ كما يقول النقاد ـ في إحداث «انعطافة» فلسفية، هي فكرة إمكان العلم بفضل تمتعنا بنظام إدراكي إيجابي فاعل لا لوحة سلبية منفعلة[2] لمدخلات الحس، كما يحدث للآلة أو جهاز الحاسوب. ثم هذه المعرفة المتأتية لعقولنا صادرة عن ملاحظة ظواهر الأشياء ولا سبيل لها ـ مهما بلغت موضوعيتنا ـ إلى اختراق هوية الأشياء[3] كما هي عليه في الخارج. هذا عين ما أردته بذاتية المعرفة بالنسبة لنا، وقد ذكرت في الرسالة الثانية من هذا الكتاب أن نظرتنا للكون نظرة «مؤنسنة» وأن نظرتنا هذه هي التي تصنع كونية الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ وإنسانية الكون ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾.

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمٰن بدوي، (٢/ ٢٧٦).

(٢) Lavine, T.Z. (1984) From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest, Bantam Books, p. 193.

(٣) في فلسفة أرسطو، ينص قانون الهوية على أن الشيء هو نفسه بالضرورة، وهو أبسط البدهيات وأولها. إن في قدرة الإنسان على تمييز الذوات ومن ثم تعريفها بأسماء تخصها لأكبر دليل على فطرية قانون الهوية. قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾: «هي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان، ودابة، وسماء، وأرض، وسهل، وبحر، وجمل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها». (تفسير ابن كثير: ١/ ٣٤٧).

ولا شك أن الكلام السابق عن حقيقة الموضوعية والذاتية وطبيعة العلاقة بينهما يلقي بظلاله على طريقة فهمنا لمخرجات العلم الطبيعي، بل يؤثر قبل ذلك في الطريقة التي نريد أن نصوغ بها المشروع والممنوع من مناهج المعرفة. ولهذا المآل التي آلت إليه الأمور تداعيات على فهمنا للموضوعية نفسها. منها أن الموضوعية ليست حمى إدراكياً معصوماً infallible نلجه متى نريد ونخرج منه متى نريد. ومنها أن الموضوعية ممارسة اجتهادية تقترب وتبتعد من الخطأ والصواب بحسب ما يعتري تلك الممارسة. ومنها أن الموضوعية محكومة بالذات؛ لأنها قائمة بها، والأصل في الذات البشرية الظلم والجهل، ولما بلغ ابن تيمية أن هناك من يقول: «الأصل في المسلمين العدالة»، قال: «باطل، بل الأصل في بني آدم الظلم والجهل كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾»؛ فلما كان ذلك هو الأصل في ذوات بني آدم، فإنه يلحق ما يقوم بتلك الذوات من أحوال إدراكية ومقامات معرفية من الخلل الشطط والانحراف والنسبية ما يتعذر حصره كماً وكيفاً. قال الفيلسوف الفرنسي إدغار موران Edgar Morin:

«لا تتلاشى مشكلة الخطأ والحقيقة في مشكلة الموضوعية. وهكذا كانت نظرية مركز الأرض خاطئة ترتكز على ملاحظات وعلاقات موضوعية. وكما أثبت بوبر Popper بشكل حاسم، في نظرنا، لا توجد أية نظرية علمية تمتلك الحقيقة النظرية بشكل مؤكد مع أنها تمتلك حقائق موضوعية مؤكدة. العلم يجلب

الموضوعية والتحقق ودحض الأخطاء ويقدّم حقائق موضوعية جزئية ومحلية لا بل إقليمية، ولكنه لا يقدم الحقيقة المطلقة»[1].

أما اللفتة الأكثر إثارة وأهمية في كلام موران إزاء حقيقة الموضوعية فهي قوله:

«الموضوعية هي أكثر الأمور انتشاراً وندرة في آن. إذا كانت المعرفة الموضوعية هي المعرفة الملائمة للوقائع والأحداث والمعطيات وهي معرفة المزايا التي تتأتى للأشياء وهي معرفة العلاقات التي يمكن أن توجد بين نوعين من الأحداث أو أكثر وهي التنبؤ الصحيح بالتصرفات في ظروف محددة عندئذ نقول: هناك معرفة موضوعية لدى الحيوانات»[2].

من هنا أدرك عملاق فيزياء الكم إرون شرودنجر Erwin Schrödinger قصور العلم لا النسبي أو المؤقت وإنما قصوره الذاتي المتأصل بالنسبة للنطاق الأوسع من الخبرة البشرية[3]، وفي ذلك يقول:

«الصورة التي يقدمها العلم عن الواقع من حولي صورة ناقصة جداً... إنه (أي: العلم الطبيعي) لا يتكلم ببنتِ شفة عن الأحمر والأزرق، المرّ والحلو، الألم واللذة، إنه لا يعرف شيئاً

---

(١) إدغار موران، المنهج: الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها. مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٨.

(٣) مناسبة إيراد هذا الكلام أن هناك اعتقاد سائد في كفاية مناهج العلم الطبيعي ما التزمت «الموضوعية» ونأت بنفسها عن «الذاتية».

عن الجميل والقبيح، الحسن والسيئ، الله والخلود؛ يتظاهر العلم أحياناً بأنه يجيب على أسئلة في هذه المجالات، ولكن غالباً ما تكون إجاباته سخيفة للغاية إلى درجة أننا لا نميل إلى أخذها على محمل الجد»[1].

(1) Schrodinger, Erwin (2001) Why Not Talk Physics? In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p. 83.

حيرة دارون: رحمة الله ورأفته في مقابل دموية الطبيعة وقسوتها

أثرتُ هذا الجانب من كلام دارون في كتابي The Only Way Out[1]، وهنا أزيد عليه وأفصل القول فيه. لقد نجح دارون في كثير من أعماله «كمشاهد» observer للطبيعة، يسجل ويدون ويتفكر ولكنه تناقض تناقضات واضحة مع نفسه والطبيعة كإنسان يريد أن يفهم المغزى الأخلاقي لعمليات الطبيعة. ففي مواضع صرّح أن جنس البشر لا ينبغي أن يعطوا أنفسهم من المكانة أكثر مما يستحقون، ولا أن يسبغوا على نزعاتهم الأخلاقية فوق ما تقرره الطبيعة. ثم يأتي في هذا الموضع[2] ـ موضع تلاعب القطة بالفأر وتغذي الحشرة على بدن اليرقة ـ فيضفي على المعيار الأخلاقي البشري القوة والشمولية اللتين كان قد سلبهما فيما

---

(١) Al-Shehri, A. (2010) The Only Way Out: A Guide for Truth Seekers, KSA, Jubail.

(٢) في رسالة بعثها إلى صديقه Asa Gray بتاريخ ٢٢ مايو ١٨٦٠م.

سبق. كيف هذا؟ إنه يُطلق أحكاماً أخلاقية تتجاوز محيط الخبرة البشرية، ويُسقطها على الطبيعة والحياة، ثم ينتهي به الأمر إلى اعتراضات على طبيعة سير الحياة في ضوء انفعالاته الأخلاقية المحليّة، والتي ما فتيء يناجزها، ويصر علينا بإلحاح ألا نحولها إلى بؤرة مركزية معيارية (anthropocentric) نقرر من خلالها كيف ينبغي أن تكون الأشياء في كل زمان ومكان. خلاصة القول أن داروين عاد على دعوته بالإبطال، ربما ليس بصريح المقال، ولكن قطعاً بصريح الحال. هذا ديدنه في أكثر من موضع من كتبه ورسائله الخاصة.

في مثل هذه المواضع نحن في أمس الحاجة إلى استحضار مبدأ عقائدي جوهري، ألا وهو: كما أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، فإنه ليس كمثله شيء في أفعاله؛ أما الاعتماد الواثق على الخبرة البشرية فيخلق من الإشكالات أضعاف أضعاف ما تحاول تقديمه من الحلول إذا ما حولها الإنسان إلى مرجعية شمولية، ويستوي في هذا النفي والإثبات. فنحن لانزيد على ما قرره داروين نفسه، فإن مانقرره هو فحوى الحجة التي احتج بها ديفيد هيوم على أهل عصره عندما أراد أن يبين أن مكونات الحصيلة المعرفية للإنسان ما هي إلا خبراته، وخبرات البشر لا معنى لها حقيقة إلا في الإطار البشري، ومحاولة إصدار أحكام شمولية/ مطلقة (universalist/absolutist) على أشياء لا اتصال لها بالخبرة البشرية هو تصرف لا مبرر له؛ فمن أين للإنسان البرهان الضروري على أن خبرته هي الأساس الأول والأخير لفهم الأشياء؟ والقرآن

العظيم يُعبّر عن هذا الشعور الوهمي بقدرة الخبرة البشرية على تفسير كل شيء أو أن كل شيء ينبغي ويصح أن يخضع لاستجواب هذه الخبرة، أقول القرآن يعبر عنه بلفظ «السلطان» والذي يعني بعبارتي «موقع قوة» أو كما يقال في الإنجليزية authority للتحدث عن الأشياء وإصدار الأحكام بشأنها، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ﴾، وهذا التخويل المقترن بذلك «السلطان» يمنح من سلطان يتجاوزنا، وليس شيئاً نمتلكه، كما قال سبحانه في موضع آخر: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ ٣٥﴾. وقد رأينا قبل قليل تصريح فتغنشتاين الصحيح بأن مجموع قيم هذا العالم لا تجد معناها إلا خارج هذا العالم لا داخله؛ لأنها في ذواتها أشياء اتفاقية، والاتفاقي لا يبرر ذاته بذاته.

أركان التصميم، وجود الخالق، ومآلات مواقع الإدراك

أذكر هنا سمات التصميم أو باصطلاح بعض السلف «الصنعة» أو أثر «الصانع»، فأقول:

الركن الأول: التنظيم أو النظام organization أو order، ومما يُذكر أن الملحد الفلكي الشهير كارل ساغان مقرٌّ بأن «مظاهر النظام في الكون كثيرة»، وهذا اعتراف جزئي بالتصميم.

الثاني: التعقيد complexity؛ أي: درجة تعقيد التنظيم أو النظام، فكلما زاد التعقيد كلما تأصل معنى التصميم في التنظيم أو النظام المشاهد.

الثالث: الغاية purpose[1]، وهو الركن الذي حصل فيه أكثر النزاع.

---

(١) وأحياناً يشار إليها باسم «الوظيفة» function، ولكنهم يفعلون ذلك هروباً من إلزامات دلالة «الغاية»، وعند التدقيق لا ينفعهم هذا بشيء.

من المهم التأكيد على أن هذه الأركان أحكام منتزعة من العالم الأنطولوجي ontological[١] ومختصة به. والآن إلى الشق الآخر الذي لا يقل أهمية، ومع ذلك يندر أن نجد من يوليه الأهمية التي يستحقها، ألا وهو الشق الإبستمولوجي epistemological[٢].

وتكمن أهمية الشق المعرفي في أن العالم الأنطولوجي عديم المعنى بالنسبة لنا حتى يتحول إلى معرفة، والمعرفة بطبيعة الحال مفتقرة إلى كائن عاقل، فوعينا إذاً يتصل بمعرفتنا عن موضوع معرفتنا قبل أن يتصل بموضوع معرفتنا. من هنا ينبثق الفضاء[٣] الذي تتشعّب منه وتتفاوت فيه الخبرات والإرادات من فرد إلى فرد، ومن ثقافة إلى أخرى، فينجم عن ذلك تعدد «مواقع الإدراك» ومن ثم تعدد مواقف الناس من شواهد التصميم. لكن يمكن إرجاع هذه المواقف على تعددها إلى ثلاثة مواقع إدراكية، تؤول بأصحابها إلى المواقف الملائمة لطبيعة الدوافع الملازمة لتلك المواقع؛ ولا رابع لها، وهي:

---

(١) أي: الوجودي، من حيث هو موضوع معرفتنا ونظرنا وأحكامنا.

(٢) أي: المعرفي، حيث المعرفة نفسها وما يتصل بها موضوع البحث.

(٣) في عوالم كارل بوبر Karl Popper الثلاثة، يكافيء هذا الفضاء العالم الثاني من عوالم بوبر وله اتصال بالعالم الثالث. العالم الثاني هو عالم الخبرة الواعية القائم بذات الإنسان من حيث هو كائن مدرك. أما العالم الثالث عند بوبر فينشأ عن الثاني، ويشمل الأفكار والأشياء التي ينتجها العقل. ملاحظة: يخطيء من يظن أن الأفكار مستثناة من العالم الثالث عند بوبر. يُنظر: Popper, K. "Three Worlds"; Lecture delivered at the University of Michigan, on: April 7, 1978. وهو متوفر على الشبكة.

الأول: موقع إدراكي منجذب لدواعي الإلحاد، ومن سماته: تقديم الغامض على الواضح، الاستجابة للمظاهر التي تنم عن عشوائية، الحط من قدر شواهد الإحكام والنظام، انتباه لأمثلة الشر وانصراف عن أمثلة الخير أو تأويل لها. شخصيات مثّلت هذا الموقع الإدراكي: آرثر شوبنهاور، كارل ساغان، هنري هكسلي، ألبير كامو، بيرسي شيلي، فرانس كافكا، بيرتراند رسل، والأربعة: ريتشارد دوكنز، سام هاريس، كريستوفر هتشنز، ودانييل دينيت، وغيرهم.

الثاني: موقع إدراكي ينجذب لبواعث الشك والريب، وعادة ما يُطلق على أصحابه اللاأدريين. أبرز سماته: التردد أو التوقف عن الجزم بحكم، نفياً أو إثباتاً، على الدلالة الفعلية لشواهد التصميم. شخصيات مثّلت هذا الموقع الإدراكي: تشارلز دارون[1]، ستيفن جاي جولد، مايكل شيرمر، فرانسيس كريك، وغيرهم. يقول ابن الوزير اليماني رحمه الله: «فسبب الشك والكفر: هو النظر في المتشابهات، التي لم يحط البشر بها علماً، ولا عرفوا تأويلها»[2].

الثالث: موقع إدراكي ينجذب لدواعي الإيمان، وللتعرّف على أبرز سماته لا نحتاج إلى أكثر من عكس سمات الموقع الإدراكي الأول؛ والشخصيات التي تمثل هذا الموقع الإدراكي لا

---

(١) ذكر في آخر حياته أنه يميل إلى ذلك. يُنظر: Charles Darwin to W. Graham, July 3, 1881, In Darwin, F.; edit. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 282.

(٢) العواصم (١/ ٢١٤)، ط. الرسالة.

يحصى لهم عدد في القديم والحديث، وهذه هي الفئة التي قصدها دارون بقوله: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق»[1]؛ وشخصيات هذ الموقع موزعة في ثقافات العالم وأمم الأرض، منهم الفلاسفة، والعلماء الطبيعيون، والفنانون، والأدباء، والحكماء، وعلماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد، فلا حاجة لذكر بعضهم، فضلاً عن أبرزهم، لما في ذلك من الإغضاء.

إن كان لي من عبارة ألخص فيها الفرق بين الموقعين الأول والثالث، فهي عبارة توظف المفهوم الذي أدعوه بـ«المتشابه الكوني»، على غرار ما جاء في كتاب الله. فكما أن في الكتاب «متشابه قرآني تنزيلي» فإن في الوجود المادي «متشابه تكويني عيني»؛ فالأول في الآيات المتلوة، والثاني في الآيات المشاهدة، وفي كليهما الفرق بين الملحد والمؤمن أن الثاني يرُد المتشابه إلى المُحكم في المتلوة والمشاهدة، والثاني يعكس فيرُد المُحكم إلى المتشابه في كلا النوعين من الآيات، إن كان له اتصال بكليهما، أو في النوع المشاهد فقط إن كان ملحداً حقيقياً! هنا يتجلى البعد النفسي في أعمق وأغمض مستوياته، فالقرآن لا ينفي وجود «متشابهات» وإنما يثبتها، إنها موجودة ومنتشرة، في الآيات المتلوة والمشاهدة، ولكنه يخبرنا في المقابل أن أثرها بحسب

(١) Darwin, Charles (1902) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, P.F. Collier & Son, London, Vol. 1, p. 131.

الموقع الإدراكي الذي يلاحظها، فالذين في قلوبهم زيغ، المجادلون في آيات الخالق بغير سلطان أتاهم، يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ أما المقاومون لحظوظ ذواتهم، المنقادون لنداء الفطرة الأول، فينجذبون للمحكم، ويطمئنون إليه، ويقولون في المتشابه التكويني مثلما يقولون في المتشابه التنزيلي: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾. وقد لاحظ هذه المعنى وليم دريز William Drees، وهو ما يتوقع استمراره في المستقبل. فمهما كانت الهيئة التي يمكن يتخذها العالم الحسي، ومهما أمعنت نظريات العلم في الغرابة، أو شذت عن المعهود من خبرتنا، فإن العالم سيظل بكل ما فيه كتاباً مفتوحاً لتأويل غير إيماني (إلحاد) وإيماني (الدين)؛ في هذا يقول دريز:

«إن كان للصورة العلمية أن تتغير في المستقبل (وهو ما سيحدث بالتأكيد)، فإن كل نسخة جديدة ستتيح نفسها لقراءة دينية، ولكن أيضاً لقراءة إلحادية. إن الكون، والحالة هذه، ذو دلالة دينية مزدوجة»[1].

هذا وقد عالج السلف من علماء وأئمة هذه الأمة مسائل من هذا النوع، مما يدل على أنها ليست جديدة بالكلية. وليس هذا بغريب، فالمواقع الإدراكية المذكورة آنفاً لا يكاد يخلو منها مجتمع من مجتمعات الأرض منذ فجر التاريخ. ومما يذكر في هذا الشأن ما أثاره ابن القيم رحمه الله في قوله:

---

(١) Drees, W. (1993) Beyond The Big Bang Quantum Cosmologies And God, Open Court, p. 26.

«وقد أشكلت مَنفعَة الذَّنب على بعض النَّاس وَلم يهتد إليها وفِيه منافِع عديدة فَمِنْهَا أنه بِمَنْزِلَة الطَّبَق على الدبر والغطاء على حياها يواريهما ويسترهما وَمِنهَا أن بَين الدبر ومراق الْبَطن من الدابَّة لَهُ وضر يجْتَمع عَلَيْهِ الذُّبَاب والبعوض فيؤذي الدابة فَجعل أذنابها كالمذاب لَها والمراوح تطرد بِهِ ذَلِك وَمِنْهَا أن الدَّابَّة تستريح إلى تحريكه وتصريفه يمنة ويسرة فَإِنهُ لما كَانَ قِيَامهَا على الأربع بِكل جسمها وشغلت قدماها بحمل البدن عن التصَرف والتقلب كانَ لَها فِي تَحرِيك الذَّنب رَاحَة وَعَسى أن يكون فِيهَا حكم آخر تقصر عَنْهَا أفهام الْخلق ويزدريها السَّامع إِذا عرضت عَليهِ فَإِنهُ لا يعرف موقعها إلا فِي وقت الحاجة فَمن ذلِك أن الدابة تربض فِي الوحل فلَا يكون شَيْء أعون على رَفعهَا من الأخذ بذنبها»[1].

وقال أيضاً:

«ولعلك أن تقول: مَا حِكْمَة هذَا النَّبات المبثوث فِي الصحارى والقفار وَالْجبال الَّتِي لا أنيس بها ولا ساكن، وتظن أنه فضلَة لَا حَاجة إليه وَلَا فَائِدة فِي خلقه[2]»، ولما انتهى ابن

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٦٦٩).

(٢) أثار الفلكي الملحد كارل ساغان Carl Sagan تساؤلاً قريباً من هذا عندما أشكل عليه الحكمة من توالي الانفجارات في مراكز المجرات، وأنها لو كانت مأهولة بالحضارات لأبيدت ملايين المرات. وللقاريء أن يعجب من هذا الانسياق وراء استشكال مركب من افتراضات وخيالات. وهو مثال عملي على ردّ المحكم الكوني للمتشابه الكوني؛ بل إنه أسوأ من ذلك: رد للمحكم إلى شيء لا دليل عليه في الواقع. يُنظر:

القيم إلى هذا الموضع، التمس ردّ المتشابه التكويني للمحكم التكويني، فقال:

«وهذا مقدار عقلك وَنِهايَة علمك، فكم لباريه وخالقه فِيهِ من حِكْمَة وَآيَة من طعم أوحش وطير ودواب مساكنها حَيْثُ لاتراها تَحت الأرض وفوقها فَذَلِك بِمنْزِلَة مائدة نصبها الله لهذِهِ الطُّيُور والدَّواب تتَناول مِنْها كفايتها وَيبقى الباقِي كَما يبقى الرزق الوَاسع الفَاضل عن الضَّيف لسعة رب الطعام وغناه التَّام وكَثْرة إنعامه»[1].

وإن أردت مثالاً تطبيقياً آخر على موقع إدراكي يرد المتشابه التكويني للمحكم منه فدونك كلام أبي الفرج ابن الجوزي رحمه الله:

«ولَو قِيل لِلعقل: قد ثبت عندك حكمة الخالق بما بنَى، أفيجوز أن يقدح في حكمته أنه نقَض؟ لقال: لا؛ لأني عرفت بالبرهان أنه حكيم، وأنا أعجز عن إدراك علل حكمته، فأسلم على رغمي، مقرًّا بعجزي»[2].

وكان قد قال قبل ذلك:

«تأملت حالاً عجيبة، وهي أن الله تبارك وتعالى قد بنى هذه الأجسام متقنة على قانون الحكمة، فدل بذلك المصنوع على كمال قدرته، ولطيف حكمته. ثم عاد فنقضها، فتحيرت العقول بعد إذعانها له

=Sagan, C. (2007) The God Hypothesis. In The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever, selected with introductions by Christopher Hitchens, Da Capo Press, p. 233.

(١) المصدر السابق (٢/ ٦٤٩).

(٢) صيد الخاطر، ص٧٩، تحقيق: يوسف بديوي.

بالحكمة في سر ذلك بالفعل؟ فأعلمت أنها ستعاد للمعاد، وأن هذه البنية لم تخلق إلا لتجوز في مجاز المعرفة، وتتجر في موسم المعاملة، فسكنت العقول لذلك. ثم رأيت أشياء من هذا الجنس أظرف منه: مثل اخترام شاب ما بلغ بعض المقصود بنيانه، وأعجب من ذلك أخذ طفل من أكف أبويه، يتململان، ولا يظهر سر سلبه، والله الغني عن أخذه، وهما أشد الخلق فقراً إلى بقائه؛ وأظرف منه إبقاء هرم، لا يدري معنى البقاء، وليس له فيه إلا مجرد أذى، ومن هذا الجنس تقتير الرزق على المؤمن الحكيم، وتوسعته على الكافر الأحمق. وفي نظائر لهذه المذكورات يتحير العقل في تعليلها فيبقى مبهوتاً...».

وهنا عاد أبو الفرج على ما سبق فحكم عليه بما يقضي به الموقع الإدراكي الثالث، فقال:

«فأما من يقول: لم فعل كذا؟ وما معنى كذا؟ فإنه يطلب الإطلاع على سر الملك، وما يجد إلى ذلك سبيلا، لوجهين: **أحدهما**: أن الله تعالى ستر كثيراً من حكمه عن الخلق. **والثاني**: أن ليس في قوى البشر إدراك حكم الله تعالى كلها فلا يبقى مع المعترض سوى الاعتراض المخرج إلى الكفر: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾؛ والمعنى: من رضي بأفعالي، وإلا، فليخنق نفسه، فما أفعل إلا ما أريد»[1].

ولنختم بشاهد عملي آخر على رد المتشابه التكويني للمحكم

---

(١) المصدر السابق، ص٣٦٨ ـ ٣٦٩.

التكويني، وهو في ذات الوقت درسٌ في الحكمة يستحق الإطراء، ولكن هذه المرّة لواحد من أكبر فلاسفة أوروبا وأكثرهم تأثيراً في حضارة الغرب، ألا وهو رينيه ديكارت. يقول ديكارت في كتابه «التأملات»:

«ليس لدي أدنى سبب يجعلني أتذمر من أن الله لم يمنحني قدرة أعظم على الفهم، أو أنه لم يهبني نوراً طبيعياً أكثر مما وهب، فمن الطبيعي أن تظل هناك أشياء غير مفهومة بالنسبة لفهم محدود، ومن الطبيعي أن يظل الفهم المخلوق محدوداً. **عوضاً عن هذا**، يتوجب علي أن أشكر له أنه لم يجعلني مديناً له بقدر كرمه عليّ، بدلاً من أن أظن به أنه أخفق في إعطائي، أو أنه أخذ مني تلك الأشياء التي لم يعطني إياها من الأصل»[1].

---

(١) Descartes, R. (2003) Meditations and Other Metaphysical Writings, p. 49.

ديفيد هيوم والمعجزات

عودة المقولة على نفسها بالإبطال من أقوى ما يستدل به على بطلان تلك المقولة. ولقد تأملت مواضع عدة في فلسفة هيوم فوجدتها تعود على نفسها بالإبطال، ومنها ـ على وجه التبسيط ـ ما اشتهر عنه من إنكار للمعجزات؛ وله طرقٌ في إنكارها، من أبرزها الضرب على وتر شذوذ الواقعة وشدة غرابة الأخبار الناقلة لها prodigiousness، وهو يريد بذلك التأكيد على مخالفتها الصريحة للمعهود من خبرتنا، وما كان كذلك فلا بد أن يكون دليله استثنائياً، وهو منتف هنا.

لعل أكثرنا يعلم موقف هيوم من قانون الاستقراء والنتائج المنتزعة منه، وتقريره أنه لا يوجد ضرورة عقلية تحُيل إمكان تبدل المعهود من القوانين إلى هيئات لا تخطر على العقل البشري فيما اعتاده من ظواهر العالم الطبيعي. وتقريره هذا مبني على «تذرر» الخبرة ـ من الذَرَّة ـ كنتيجة «لتذرر» الواقع في الخارج[1]. وهنا

(١) المذهب الذري atomism.

نتساءل: ماذا تكون المعجزة إن لم تكن على الأقل معطى منسجم مع النتيجة اللازمة عن موقف هيوم من قانون الاستقراء؟ لا أذكر بحسب علمي القاصر أن هناك من استغل هذه الثغرة لتفنيد موقفه من قانون الاستقراء والعكس، إذ غاية ما ينص عليه هيوم بهكذا موقف هو أن عدم العلم بالإمكان ليس علماً بعدم الإمكان، فيلزم في نظري من هذا إمكان وقوع المعجزة ليس بناءً على تواتر الأخبار فحسب، فيما لو تواترت، وإنما بناءً على ما يلزم من القول بقول هيوم إزاء الاستقراء.

الأخلاق.. وهيوم مرة أخرى

قرأت كتابات ديفيد هيوم، وهو الذي فسر مصدر الأخلاق تفسيراً لقي قبولاً واسعاً في الدوائر الإلحادية، وكذلك تأويلات دانييل دينيت وكريستوفر هيتشنز ودوكنز وسام هاريس[١] فلم أجد دليلاً مقنعاً يفسّر مصدر إلزامية الأخلاق (obligation)، ولكنهم لا يفتأون يكررون على مسامعنا قانون الاصطفاء الطبيعي وأن الأخلاق ما هي إلا وسيلة من ولبقاء الأصلح، فهم يعترفون ـ إن سلمنا بقانون الاصطفاء جملة واحدة ـ أن الأخلاق: كالصدق والأمانة تبقي الأصلح؛ أي: أنها تتضمن معنى إيجابياً ولكنهم لا يفسرون لنا لماذا هي صالحة من الأساس، أو بمعنى أدق: ماذا نجني من وعينا بضرورة قبح ضدها وحسنها في ذاتها؟ طبعاً ديفيد

---

(١) من أجرأ المحاولات وأكثرها ابتكاراً لتأصيل الأخلاق في إطار يستثني الحاجة للخالق، كتاب سام هاريس «المشهد الأخلاقي» The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values، خاصة محاولته التقعيدية في الفصل الأول المعنون بـ«الحق الأخلاقي» moral truth، ص٢٧. الكتاب من منشورات Free Press، ٢٠١٠م.

هيوم يقول أنا عرفنا حسنها من خبرتنا المعاشة ـ والخبرة قوام فلسفته... فهي تقوم وتقعد على كون الخبرة البشرية human experience هي محور كل تفسير والخروج عنها متعذر ـ ولكن يبقى السؤال الملحّ: كيف عرف الإنسان الأول ـ آدم بتعبيرنا أو البدائي (savage) بتعبيرهم ـ أن الصدق حسن والكذب قبيح؟ ولماذا يستمر هذا على نحو كوني (universal) دون أدنى تغيير؟ بل: لماذا نشعر شعوراً ضرورياً باستحالة عالم «صادق» يكون «الكذب» فيه شيئاً حسناً[1]؟ من لطائف الإشارة في هذا الموضوع أنه يمس قضية اعتنى بها الإسلام عناية لا توجد في غيره؛ ذلك أن القرآن يربط بين الأخلاق من جهة، ووجود الإنسان على الهيئة التي هو عليها من جهة ثانية، ووجود الكون بالصورة التي هو عليها من جهة ثالثة؛ أي: أن الثلاثة، كلاً على هيئته الراهنة فيزيائياً وحيوياً، ضروري لتصور الأخلاق بالصورة التي نعرفها الآن: حُسن الصدق والأمانة وقبح ضديهما، مثلاً. أين نجد هذا الربط؟ نجده في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾؛ وقال: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾؛ فكونه تعالى قد خلق الوجود كلّه (الكون، وما فيه، بما في ذلك نحن) ﴿بِٱلْحَقِّ﴾؛ أي: ـ من ضمن معان أُخر ـ على هيئة تمكّن الإنسان من فهم

---

(١) لاحظ انفكاك الجهة هنا بالنظر لمعيارالحُسن، كي لا يقول قائل: لأن المتناقضين لا يجتمعان. فمعيار كون الشيء حسناً غير معيار كونه حقاً في ذاته، فالأول جمالي aesthetic، والثاني ذو أصل قيمي value-centered.

الأمانة والقيام بها، هو في نظري أفضل وأوعب تفسير لكونية الأخلاق من منظور إنساني. يعلق الفخر الرازي على الآية الآخرة بقوله: «خلق الله السماوات والأرض بالحق ولو لم يوجد البعث[1] لما كان ذلك بالحق بل كان بالباطل؛ لأنه تعالى لما خلق الظالم وسلّطه على المظلوم الضعيف، ثم لا ينتقم للمظلوم من الظالم كان ظالماً، ولو كان ظالماً لبطل أنه خلق السموات والأرض بالحق»[2]. لا أحد مثلاً يتصور قبح الأمانة على كوكب آخر، ولا حتى في الأطراف السحيقة للكون، إذ هناك شعور ضروري بكونية الأخلاق استقلالاً عن أي سياق زمكاني خاص[3]. لا أحد يفسّر حاجة الطبيعة على كوكب الأرض لأن تنتج كائنات ذات تصورات وقناعات ما وراء أرضية أو فوق طبيعية.

---

(١) وقعت في المطبوع (دار إحياء التراث): «البحث»، هكذا. ويبدو أن ما أثبته أعلاه هو الصواب. والله أعلم.

(٢) التفسير الكبير (٢٧/ ٦٧٧).

(٣) أي: الزماني والمكاني.

سؤال وجواب

قال أحدهم: أيعقل أنه لا يحرك الناس للعمل بالخير إلا إيمانهم باليوم الآخر؟ هذا زعم يبطله الواقع!. بالنسبة لنا كمسلمين، لا ينبغي أن نردّ حقيقة الإشكال إلى تصور امتناع الإلتزام بالأخلاق من دون حافز أخروي. هذه ليست مشكلة بالنسبة للقرآن؛ لأن الله قد أخبرنا بإمكان وقوع الخير من أجل الدنيا ومن أجل الآخرة، فقال: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَۚ﴾؛ فمن الناس من يكون أميناً بقدر ما يتحقق له من مصالح دنيوية في أمر من الأمور، ومن الناس من يلتمس الأمانة وإن تعارضت مع مصلحة شخصية محققة؛ فالأول يريد الدنيا والثاني يريد الآخرة. ولكن لنسأل: هل فَعَل الثاني ما فعل من الخير أو ترك ما ترك من شر لأنه يريد الآخرة فعلاً؟ أم أن إخلاصه فيما أقدم عليه من خير وأحجم عنه من شر راجعٌ إلى إملاء الطبع والفطرة؟ الجواب عن هذا السؤال فيه تفصيل على شقين:

الشق الأول: أن الله تعالى قد فطر الخلق على فطرة مستقيمة، فقال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ واستقامتهم على هذه الفطرة أثر لازم عن كون الخالق نفسه على صراط مستقيم في خلقه وأمره ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، فلا غرو أن تحب النفوس العدل والصدق والأمانة والوفاء ولو كانت كافرة باليوم الآخر أشد الكفر، كما يقع فعلاً من الملاحدة، وكثير من اللادينيين الربوبيين، وكما وقع من مشركي قريش، بل وكما يقع من بني آدم على اختلاف مللهم ونحلهم قديماً وحديثاً.

الشق الثاني: أن القضية الجوهرية في الإسلام ليست ما إذا كان يمكنني أن أكون صادقاً أميناً عادلاً بدون دافع أخروي، فإن هذا ممكن بنصوص الشريعة وشهادة الواقع؛ ففي الصحيح عن حكيم بن حزام ﷺ أنه قال لرسول الله ﷺ: أي رسول الله، أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية، من صدقة، أو عتاقة، أو صلة رحم، أفيها أجر؟ فقال رسول الله ﷺ: «**أسلمت على ما أسلفت من خير**»[1]. فلا يشك أحد أن الصدقة خير، وكذلك العتاقة، وصلة الرحم، كل ذلك إحسان والإحسان لُبّ الخير. وموضع الشاهد هنا هو أن الرسول ﷺ سمى تلك الأعمال «**خيراً**» مع أنها وقعت من حكيم بن حزام في زمن الكفر، وقد كان كفار قريش ما بين جاهل بالبعث ومنكر له؛ قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾،

---

(١) أخرجه مسلم.

قال الإمام السعدي رحمه الله: «إن هي إلا عادات وجري على رسوم الليل والنهار، يموت أناس ويحيا أناس، وما مات فليس براجع إلى الله ولا مجازى بعمله»[1].

إذاً القضية الجوهرية التي هي أصل الأصول في الإسلام هي: كيف أجعل فعلي للخير وتركي للشر، وإن كان حاصلاً بالطبع والفطرة، عبادةً لله الواحد القهار؟ هذا هو المحك، محك العبودية، وهو للذين يريدون وجه الله والدار الآخرة، أما من يؤمن بالدنيا ولا يؤمن بالآخرة فقد قال الله عنه: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٩﴾﴾، فهذا قد يناهض الظلم ويناضل من أجل العدل، ولكن إحقاق العدل من أجل ماذا؟ من أجل دوافع شخصية ودنيوية: الشهرة، محبة الناس، المنصب القوة والنفوذ؛ أو كما ينقل هنتر ميد Hunter Mead وغيره عن بعض الفلاسفة: احتراماً للنزاهة في حد ذاتها كقيمة[2]. هذا الدافع الأخير لا يكفي لتبرير شعورنا الضروري بحسن ما نفعل وقبح ما نترك، إذ قد يكون حسنها ناشيء من زاوية التجربة البشرية فقط، وهو الأصل الذي بنى عليه ديفيد هيوم مقالته بشأن الأخلاق فأشكلت على كثير من الفلاسفة والعلماء إلى هذه اللحظة. ولكن يلزم من مفهوم مقالته شيء من الصواب، فهو يريد أن يخبرنا أنه ليس لدينا مبرر مستقل عن التجربة البشرية يطمئننا

(١) تيسير الكريم الرحمٰن، ص٧٧٧. ط. الرسالة.

(٢) يُنظر: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها؛ ترجمة: فؤاد زكريا.

بشأن ما نؤمن به من قيم: أهي حقاً خيرٌ في ذاتها[١] وبالتالي نفعلها من أجل ذلك أم لا؟ هنا يأتي دور الوحي ـ الذي اضطرب هيوم في شأنه لأسباب يطول شرحها ـ ليردم، على الأقل، هذه الفجوة الهائلة والخطيرة. وهو الدور الذي صرّح هيوم نفسه، على لسان شخصية فايلو Philo، بحاجة الإنسان الماسة إليه، في رسالة «المحاورات» حيث قال: «ولكن صدقني كلينثيس Cleanthes، إن أكثر فكرة طبيعية يمكن أن تراود العقل السوي إزاء هذه القضية، هي فكرة حنين الإنسان وتطلعه إلى أن السماء[٢] سترضى بتبديد، أو على الأقل تخفيف، هذا الجهل المطبق عن طريق منح بني الإنسان وحياً أكثر تفصيلاً»[٣].

إن الوحي اعتماد مستقل عن التجربة البشرية (external validation) لأنه آت من خارج محل النزاع لا من داخله، من وراء إشكالات الطبيعة لا من قلبها، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. خلاصة القول أن القرآن لا يفصل في قضية مصدر إلزامية القيم أو تفسير حب الناس للخير، وإنما يتجاوز ذلك إلى التأكيد على قضية أساسية واحدة ألا وهي: لماذا أو من أجل ماذا أفعل هذا الخير واجتنب ذلك الشر؟. فمُريدوا الدنيا لديهم

(١) عامة المعتزلة على أن حسن وقبح الأشياء ذاتي، وعامة الأشاعرة على خلاف ذلك.

(٢) يكنّي بهذا عن الإله، وربما فعل ذلك لأنه لم يجزم بشيء تجاه وجود الإله، وعلى كل حال المحكي هنا هو كلام مفترض على لسان شخصية افتراضية.

(٣) Hume, D. (2008) Dialogues and Natural History of Religion, Oxford University Press, p. 129-130.

مبرراتهم، ولن يجدوا صعوبةً، بل لن يدّخروا جهداً، في إيجاد تلك المبررات؛ ومريدوا الله والدار الآخرة لديهم مبرراتهم أيضاً، وحجتهم فيها واضحة بالنسبة لهم؛ فعاد أمر الحسم إلى قضية مفصلية واحدة وهي أن المسألة مسألة رغبة واختيار: فمن أحب الدنيا كانت هي مبلغه من العلم وأساس مقياسه في سؤال الأخلاق، لا علاقة لشيء من ذلك بمرضاة الله ولا تطلع إلى حياة سعيدة بعد الموت؛ ومن أراد الله والدار الآخرة اكتسبت الأخلاق عنده قيماً إضافية، وأبعاداً معنوية، لا يحيط بها شعور الشكاك فضلاً عن الملحد. لقد أحسن الإمام الشاطبي رحمه الله تلخيص القضية التي بين أيدينا أيما إحسان، فقال في عبارة تداولها رجال العلم واحتفى بها أهل العرفان: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»[1].

---

(١) الموافقات (٢/٢٨٩).

برهانٌ مختصر يأتي على الإلحاد الإيجابي من أصله positive atheism

لا يمكن لإنسان أياً كان في قضية وجود الخالق أن يحكم على الخالق بحكم إلا وقد سبق ذلك الحكم تصور معيّن عن الخالق الذي يريد الحكم عليه. حتى الملحد الجلد لا يمكنه إنكار الصانع إلا وحكمه فرع عن تصور معين لخالق يأباه ولا يوافق عليه، إذ يستحيل أن يخوض المُلحد في قضية ممتنعة لذاتها أو قضت ضرورة العقل بانتفائها، فهذا عبث وسفه؛ مثال ذلك أنك لا تجد عاقلاً يخوض بنظره ويجول بفكره للبرهنة على إمكان اجتماع النقيضين ـ كاجتماع الوجود والعدم ـ لأن علم ذلك (أي: علم استحالة اجتماعهما) ضروري مركوز في النفس ومجرد محاولة تجويز ذلك سفه يتنزه عنه أعتى الملاحدة.

وهكذا الخالق فإنه ليس شيئاً ممتنعاً لذاته ولا يحكم العقل بضرورة انتفاء وجوده؛ لأنه لو كان كذلك لكان إثبات امتناع وجوده أسهل من إثبات وجوده، بل ستنتفي الحاجة لتجشم إثبات

امتناع وجوده لأن الضرورات - أي: في حالة حكم العقل بضرورة انتفاء وجوده - لا تفتقر إلى نظر؛ وعليه فوجود الخالق ممكن في أقل الأحوال تنزلاً مع الخصم في التعبير؛ والممكن لا يُمكن الحكم عليه بنفي أو إثبات إلا بدليل، فوجب على من ينكر وجود الخالق التدليل على دعواه، مثلما يطلب هو من المثبتين لوجوده تقديم أدلتهم على وجوده. عندما نبلغ هذه المرحلة - أي: مرحلة الكلام في نفي أو إثبات الممكنات - تلعب التصورات الشخصية والميول النفسية دوراً بالغ التأثير، وبإمكاننا أن نقول أن أصل إنكار الملاحدة عائد إلى تصور معين، لا إلى أن عدم وجود الخالق ضرورة فطرية أو أن النظر في الأدلة لا يقضي إلا بذلك، فهم لا يقولون بذلك ولا يجرؤون، ولكن الدهاة منهم يحاولون بالتمويه - كما يفعل السوفسطائية - أن يصوروا لعامة الناس أن الأمر كذلك، وهذا ليس بشيء. فافهم هذا التأصيل وتأمله جيداً يزول عنك بإذن الله أصل الإشكال أو أكثره[1].

---

(١) لم يعزب عن ذهني تفاوت مواقف الملاحدة باختلاف الإلٰه الذي يتحدثون عنه. ألا ترى إلى رد دوكنز على سؤال بنشتاين في الوثائقي الشهير Expelled عندما سأله: أتؤمن بوجود إلٰه التوراة؟ فأجاب: سيكون ذلك احتمالاً مزعجاً.

سبق الأوضاع المعرفية
على المتصوّرات الوجودية

ذكرتُ في الرسالة الثانية أننا نؤلف من آحاد الخبرات، الدينية منها والعلمية، أوضاعاً معرفية epistemic statuses[1]، تتفاوت من فرد لآخر، ومن ثقافة لأخرى، عن حقيقة العلم وماهية الدين، وما يتصل بهما ويتفرع عنهما من مقدمات، وتصورات، وقضايا، وأحكام، ومناهج، وممارسات. وقلتُ أنه نظراً لأهمية هذه المسألة، فإني سأفردها بمعالجة خاصة في الرسالة الثالثة، وها أنا ذا أفعل وأرجو أن أوفق في الحديث عنها بما يليق.

بداية أحرر المراد بـ«الوضع المعرفي»، وأقدم بين يديه بمقدمة لا بد منها. لقد أصبح لدينا فكرة الآن عن الأضرار الجسيمة التي ألحقها التصور الديكارتي للعقل. وديكارت

---

(١) Laudan, L. (1982) Science at the Bar-Causes for Concern, Science, Technology, & Human Values, Vol. 7, No. 4, p. 17.

بالمناسبة ليس المتسبب الأوحد في بلورة هذا التصور وإنما هو رمز لحالة التأزم المنبثقة عن التصور المتجوهر والمتعالي والأحادي للعقل؛ فعندما نقول «ديكارتي» فنحن نعبّر عن دوره التاريخي في تكريس التصور المغلوط للعقل. ثم رأينا تداخُل العقل مع حاجات البدن، ودور الأساس العاطفي emotional substratum في قيادة منظومة التفكير. فالعقل ليس غريزة فقط، ولا قضايا ضرورية مجردة فحسب، وإنما فعل action يُكتسب، وأخلاق morals تُجتلب[1]، ومعان meanings تُركَّب، وأفكار عاطفية، وعواطف فكرية. هذا باختصار زبدة ما انتهى إليه كل من أنتونيو داماسيو، وجورج لاكوف، وصاحبه فيليب جونسون، وغيرهم؛ وهو التصور الذي يلتقي مع المفهوم القرآني النبوي للعقل ويصدّقه من أوجه شتى.

والآن نجيء إلى المقصود بـ«الوضع المعرفي» ولكن في ضوء التصور المرسوم أعلاه؛ وأبدأ بتقرير ما لا أقصده ثم أتبعه بما أقصده، فأقول: «الوضع المعرفي» ليس معلومات أو خبرات أو أفكار مفرقة، وإن كانت صحيحة في ذواتها. «الوضع المعرفي» هو: حالة عقلية نهائية مركَّبة من فكر وعاطفة وعادة[2]،

---

(١) قال الإمام مالك ﷺ: «الحكمة معرفة الدين والعمل به». فالحكمة عند مالك مركبة من معرفة وسلوك، وهذا هو العقل العملي الذي يزيد ويزدان بالممارسة والاكتساب؛ بل إن ابن الجوزي ﷺ ليعد علو الهمة من علامات كمال العقل (صيد الخاطر، ص٤٦).

(٢) أعيد التذكير بأنه في التصور الصحيح للعقل يجوز لنا تضمين العاطفة والفعل إلى جانب الفكر في مطلق معنى العقل.

بمعنى أن لها أساس فكري، وآخر عاطفي، بالإضافة لثالث سلوكي. ومرادي بقولي «نهائية» أنها «ثمرة» أو «حصيلة» عمل العقل في تكامل مكوناته. هذه الحالة العقلية النهائية يجوز أن تكون حصيلتها تصوراً ويجوز أن تكون حكماً؛ وفي كلا الحالتين لا يمكن أن تكون هذه الحالة العقلية النهائية مجرد فكرة خالصة، أو عاطفة محضة فقط، أو عادة ذهنية صرفة[1]، وإنما هي خبرة مركبة في آن معاً من هذه الثلاث وإن تفاوتت فيما بينها في النوع والمقدار. فبالفكر تكون عملية التنقل بين القضايا الذهنية طلباً للأحكام أو التصديق، ومن العاطفة ينشأ باعث الفكر وبها أيضاً تتأثر هيئة الفكرة، بينما نعني بالعادة الذهنية تحول الأوضاع المعرفية (أو الأحوال العقلية النهائية) من ممارسات ذهنية واعية إلى لاواعية. ولنضرب مثالاً يجمع ما تفرق ويوضحه.

عندما يعمل العالم في مختبره فإنه يفكر، وهذا متفق عليه بين الموافق والمخالف؛ لكن: هل ينطلق فكره من أساس عاطفي؟ وهل هو محكوم في عمله ذلك بعادة ذهنية من نوع ما أم لا؟ والجواب: نعم. إنه ينطلق ـ مهما ادّعى وصلاً بالموضوعية ـ من أساس عاطفي؛ أي: حاجة لفعل ما يفعل، ثم هو ينفعل لما ينتهي إليه، فهو مثلاً يُسَرُّ ويلتذُّ بما يصل إليه من نتائج صحيحة في نظره؛ وهذا ما قصده الفيلسوف والفيزيائي نورمان كامبل

(١) أي: سلوكاً؛ لأن السلوك الخارجي (المرئي) المتكرر مردّه في الأساس إلى «عادة ذهنية» أو ما يُطلق عليه بعض علماء النفس = برنامج عقلي.

بقوله: «إن غايته هنا (أي: العلم الطبيعي) تلبية حاجة العقل»[1]، وما أشارت إليه ماري ميجلي Midgley من حالة المرح التي تنتاب العلماء «وهم يبحثون عن الحقائق وينقضّون عليها بما يشبه مطاردة الفريسة»[2]. وما نبّه إليه وليم جيمز من «خيبة أمل» يتفاداها و«إيمان» يثبّتُ فؤاد العالِم وهو يخوض غمار التعلم والتجربة؛ يضرب جيمز مثالاً بأحوال علماء التطور:

«ولكن ربما استنفدت نظريات كنظرية دارون، أو تلك التي تدرس حركة عناصر المادة، طاقة أجيال من أجل إثباتها، حيث يقوم كل راغب في التحقق من حقيقتها بالتقدم على هذا النحو البسيط، ويتصرف على أساس أنها حق، وأيضاً يتوقع أن النتائج ستصيبه بخيبة أمل فيما لو كذّبت نظريته. كلما زاد تأخر خيبة الأمل، كلما ازدادت قوة إيمانه بنظريته»[3].

بقي الآن السؤال الآخر: هل العالم محكوم في ممارسته العلمية بـ«عادات ذهنية» يجوز عليها الخطأ أم أنه متحرر من كل عقال؟ والجواب: أيضاً نعم. والعادات الذهنية هنا يُترجم عنها من خلال السلوكات المرتبطة بالمنهج العلمي scientific method أو النموذج السائد dominant paradigm، فهي تتبدى على

---

(١) Norman, C. (1921) What is Science? Methuen & Co., London, p. 1 وسنأتي على المزيد من كلامه.

(٢) Midgley, M. (2002) Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears, Routledge, p. 2.

(٣) James, W. (1912) The Sentiment of Rationality. In: Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green, and Co. p. 95.

المستوى المؤسسي المنهجي الرسمي وعلى المستوى الفردي الشخصي غير الرسمي. وكما لاحظ عالم الاجتماع الأمريكي هاورد مارغولس Howard Margolis، وهو من القلائل الذين دققوا النظر في أسرار هذا الجانب من حياة العلماء، تعتمد الخبرة الاحترافية في جلّها على عادات ذهنية راسخة، وكثيراً ما يقع علماء العلم الطبيعي في أسر عادات ذهنية معينة، بحيث يمضي وقت طويل قبل أن يكتشفوا خطأها، ثم بعد اكتشافها كثيراً ما يتعذر عليهم التخلص منها[١].

تأتي أهمية هذه المسألة من اتصالها بالتصور الذي نادي به للعقل، فلا حاجة لإعادة الكلام عن حقيقة ذلك التصور وما يترتب عليه، إذ يمكن مراجعته في موضعه من الرسالة الثانية. والآن نتحول إلى المراد بسبق الأوضاع المعرفية على المتصورات الوجودية قبل الحديث عن لوازم ما يتقرر في هذه القضية؛ فأقول: السبق هنا له صورتان: سبق ثابت أصلي للأوضاع، وسبق مكتسب متغير. أما الأول فهو من جنس ما نادى به إيمانويل كانت من تأصّل المقولات أو المفاهيم الأولية في تركيب العقل، فهو يأتي للعالم مزود بها، ويسلطها على الوجود فيفهمه بطريقة معينة، وهو من جنس ما نعلمه من حضور مبادىء العقل الأولى حضوراً ضرورياً لا يتخلف ولا يتبدل، وقريب مما ما أكد عليه أنتونيو داماسيو وغيره من أصالة التآزر بين الممارسة الفكرية

---

(١) Margolis, H. (1993) Paradigms and Barriers: How Habits of Mind Govern Scientific Beliefs, University of Chicago Press, p. 26.

والمعالجات العاطفية في عقل الإنسان، ومن جنس ما قرره الرياضي روجر بنروز من أزلية الحقائق الرياضية بالنسبة للوعي البشري، فكل هذا معبر عن الصورة الأولى من صور سبق الأوضاع المعرفية. أما الصورة الثانية من صور السبق فمكتسبة ومتغيرة، وهي تنشأ مع أول اتصال للخبرة البشرية بقضايا العالم، فإنها بهذا الاتصال تكتسب أوضاعاً معرفية جديدة، ومن أبرز سماتها أنها متغيرة ومتبدلة ومتدفقة وتمر بمراحل بناء وهدم عديدة، فهي مفتقرة على الدوام لما يؤمن لها (أ) صفة الثبات في ذاتها و(ب) صفة الاتساق الدائم مع بعضها البعض؛ بعكس الأوضاع المعرفية اللازمة للسبق الأصلي، فإنها تتسم بالثبات، وهي صمام أمان عملية الإدراك لدينا، وأيضاً مصدر ثقتنا في تصوراتنا عن الأوضاع المعرفية المكتسبة وحُكمنا عليها.

من المهم أن نعي هنا أن الأوضاع المعرفية الثابتة والمكتسبة موزعة على الدين وكافة المجالات المعرفية، طبيعية وإنسانية وفلسفية، لا يستثنى منها شيء، بما في ذلك مناهج المعرفة والتلقي نفسها، وطُرُق التحقق والاختبار، فإنها جميعها لا تخلو من ولا تخرج عن أوضاع معرفية ثابتة ومكتسبة من نوع ما. ولكن يجب أن نتنبه إلى أن من الثابت منها ـ من ناحية التأصيل النظري ـ ما هو مشترك للكل؛ فمثلاً القواعد العقلية الضرورية ثابتة في الكل، وأيضاً يعتمد عليها الكل. أما الثابت المحكم من الأوضاع المعرفية في كل علم على حِده، فلا يمكن ولا ينبغي أن يتعارض بوجه من الوجوه مع الثابت المحكم من الأوضاع

المعرفية في علم آخر[1]. وكما أشرنا من قبل في حديث أشعياء برلين Isaiah Berlin عن الفرضيات التي صاغت إطار البحث بالنسبة للعقل التنويري: يجب أن تكون الإجابات المتحصل عليها متسقة مع بعضها البعض، غير متنافرة أو متناقضة، وإلا كانت النتيجة الفوضى[2]. بمعنى آخر: لا بد أن يكون الحق في شأن ما متوافق مع الحق في شأن آخر. مثال للتقريب: حقيقة ثوابت الطبيعة constants of nature لا تبطل بالنظر إليها من زاوية علم الاجتماع، أو النفس، أو الدين؛ مثال آخر: حقيقة كون السلوك البشري يتأثر بحافز خارجي أو داخلي لا تبطل بالنظر إليها من علم الفيزياء، أو فلسفة العلوم، أو الدين ولا تتعارض مع أي مما سبق أيضاً. مثال إضافي: حقيقة امتناع معرفة الأحكام الشرعية الصحيحة من غير أدوات نظر واستنباط صحيحة[3] لا أقول فقط أنها لا تبطل بالنظر إليها من أي علم شئت، وإنما لا تتعارض معه أيضاً. وآخر: حقيقة أن الخمر محرمة في الإسلام لا يتصور تعارضها مع الثابت المحكم من أوضاع المعرفة في أي علم آخر،

---

(١) والمقصود التعارض الحقيقي المستغرق التام، لا التعارض المتوهم أو الظني أو المحتمل أو الجزئي فإن هذا يقع كثيراً. أغلب النزاعات المشهورة بشأن ما يقع من تعارضات بين الدين والعلم هي نزاعات ناشئة عن تعارض ثوابت «متوهمة» في الدين مع ثوابت «متوهمة» في العلم. فهي في حقيقتها أوضاع معرفية مكتسبة ومتغيرة تُعامل في حسبان الطرفين على أنها أوضاع معرفية ثابتة محكمة، فيحتدم النزاع. ولا ينفي هذا بالطبع وقوع تعارضات نتيجة أنواع أخرى من العلاقات بين الثابت والمكتسب من الأوضاع المعرفية في الدين والعلم.

(٢) Berlin, I. (1999) The Roots of Romanticism, Pimlico, p. 22.

(٣) وضع معرفي ثابت في الإسلام.

كأن تتعارض مع مبدأ الاستبعاد exclusion principle الذي صاغه فولفجانج باولي! مثلاً. ومن باب أولى، بأدنى تأمل لمن تأمل، لا يتصور تعارض أوضاع معرفية ذات بعد غيبي، كوجود الخالق جل شأنه[1] والملائكة واليوم الآخر، مع أي وضع معرفي ثابت محكم في أي علم من العلوم المستقرة[2]. والأمثلة كثيرة جداً، وأنواعها لا تحصر.

جميع ما ذكرناه هنا من احتمالات وأمثلة في باب الثابت المحكم من أوضاع المعرفة المفرقة على الدين وأنواع العلوم سابق على المتصورات الوجودية عند إرادة الحكم. والمتصورات الوجودية هنا هي المنتمية للعالم الذي يدعونه بالعالم الأنطولوجي، ويقصدون به الوجود الخارجي المستقل عن عالم المعرفة[3]. بقي أن أنبه على أن الثابت المحكم من أوضاع المعرفة في كل علم على حده منه المتلقى بواسطة السمع، ومنه

---

(١) ولذلك استروح كثير من علماء وفلاسفة التنوير إلى المبدأ الربوبي، مع أنهم جمعوا إلى استرواحهم هذا الاعتقاد بأن الخالق لا شأن له بهم ولا بشيء من مخلوقاته. يدل هذا على ملحظ في غاية الأهمية: أن أقل مطلب يمكن أن يؤمّنه الإيمان بوجود الخالق هو مطلب الثقة في عقولنا، وطمأنتنا على الأقل بأن قيمة «الحق» صادرة عن حق هو أصل كل حق (من أسماء الله الحسنى: الحق)؛ كل هذا نتوفر عليه من مجرد الإقرار بوجوده فقط.

(٢) قولي «مستقرة»؛ أي: صار لها مناهج قابلة للتطوير، وجرّب الإنسان نفعها له.

(٣) هناك فرق بين سبقها الفطري وسبقها بعد اشتقاقها من معطيات وجودية؛ فالسبق الأول على حقيقته، كائن لا محالة؛ ولكن ما المراد بسبقها في النوع الثاني؟ المراد به: حضورها في الوعي، بحيث يتعذر تخطيها عند إرادة الحكم على المتصورات الوجودية أياً كانت.

ماهو متلقى بواسطة العقل والحس، ومنه ماهو متلقى بإملاء من الفطرة. والسمع بدوره ينقسم إلى الثابت من الأخبار، والثابت من الوحي. وهذا الأخير مختص بالدين فقط، أما الثابت في الباقي من حس وعقل وفطرة وأخبار فمشترك بين الأوضاع المعرفية للدين والعلوم جميعاً. أقول هذا تحسباً لقول قائل أن الحكم تكليفي، وكذلك الوضعي، مكتسبان من مصدر خارج نطاق الخبرة البشرية، وبالتالي يصدق عليه أنه مكتسب لا ثابت أصلي. لأجل هذا أبرزنا التقسيم الآنف الذكر، ولأجله أشرتُ سابقاً إلى الفرق بين الثابت «المشترك» من الأوضاع المعرفية والثابت «المختص» منها. فليس الحكم التكليفي، وهو بلا شك ذو طابع إنشائي[1]، من جنس الثابت المشترك وإلا كان بالإمكان تصور الاستغناء عن الوحي[2]. وكذلك الأمر بالنسبة للأخبار التي طريقها الوحي.

والآن نطرح سؤالاً مهماً ألا وهو: متى تنشب التعارضات بين الأوضاع المعرفية الموزعة على مختلف العلوم، ومتى ينشأ التعارض بين الأوضاع المعرفية المنتمية إلى علم واحد؟

والجواب أن ذلك يكون في الصورة الثانية من صور سبق الأوضاع المعرفية، ألا وهو: السبق المكتسب المتغير. وهو

(١) لأنه مشتمل على أمر ونهي.

(٢) وقد نص أئمتنا على أن العقل لا يستقل بمعرفة كل ما يجوز ومالا يجوز على الخالق، فكيف بما دون ذلك من دقائق التشريع ومسائل الأخلاق. انظر: المسودة (٨٦٨/٢).

ميدان إدراكي جِدُّ فسيح، لا يُعلم غوره ولا يُدرك قعره، وتتفاوت فيه الظنون والتصورات والأحكام تفاوتاً لا يعلم جنسه وقدره إلا الذي أحاط بكل شيء علماً.

لأهمية هذه الصورة، وشدة مساسها بتصورات الناس اليومية، سأقتصر في التمثيل لها على العلم الطبيعي فقط لسببين مهمين:

الأول: أن هناك اعتقاد سائد بأن الأوضاع المعرفية التي تشكل بنية العلم الطبيعي هي أوضاع في غاية الاتساق والتلاحم والتناغم.

الثاني: أن تلك الأوضاع المعرفية قد بلغت النهاية في «الحيادية» و«الموضوعية» بحيث يُمتنع عليها أن تصدر عن حاجات ذاتية ويُتوقع منها ألّا تلبيها كذلك.

إن جُلَّ العلم الطبيعي مركبٌ من أوضاع معرفية مكتسبة ومتغيرة. العلم الطبيعي، كما أوضحنا في الرسالة الثانية من هذا الكتاب، ليس كتلة معرفية صلدة وموحّدة unified، أو كما يعبر عنه بالإنجليزية على نحو أدق monolithic؛ أي: «متكشّف عن وحدة متراصة وتناغم كلّي»[1]. كلّا! العلم الطبيعي يعاني من انقسامات، وتعتريه انشطارات، وتنتابه أزمات، وينطوي على ثغرات متعددة، سواء على مستوى المنهج، أو على الممارسة الفعلية لآحاد العلماء والمؤسسات العلمية، أو على مستوى

---

(١) انظر: المورد؛ منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٥م، ص٥٨٩.

النظريات، أو على مستوى تطوره من منظور تاريخي. من هذا المنطلق يمكننا أن نتحدث بالفعل عن تعارضات محققة لا بين الأوضاع المعرفية المنتمية للعلم الطبيعي نفسه وإنما بين الأوضاع المعرفية المشتقة من العلم الطبيعي وتلك المنتمية لسائر العلوم، دينية كانت أو إنسانية أو فلسفية[1]. ليس هذا فقط، بل إننا رأينا كيف وثَبَت المدرسة الظاهراتية لاستنقاذ الخبرة البشرية من براثن العلم الطبيعي؛ وسواء اتفقنا مع مفاهيم ووسائل تلك المدرسة أو اختلفنا معها، يظل هناك شبه اتفاق على أن منطلقها الأخلاقي في إعادة الاعتبار لـ«عالم الحياة» أو «العيش» منطلقٌ صحيح.

فكون العلم غير «متكشّف عن وحدة متراصة وتناغم كلّي» هو أمرٌ نبهنا عليه بشكل جزئي في أثناء كلامنا عن تداعيات التصور الصحيح للعقل على التصور السائد للعلم الطبيعي. هنالك رأينا كيف أن العلم لا يتمتع بحصانة ضد النوازع الذاتية للإنسان على اختلاف أنواعها، ورأينا كيف أنه لا يتمتع بمناعة ضد مختلف الأدواء التي تصيب ممارسات كل ناشد للموضوعية في سائر العلوم. يقول فيرابند عن انتفاء الوحدة عن العلم الطبيعي وافتقاره الدائم إلى التناغم الكلي: «العلم ليس تقليداً موحداً، ولا هو أفضل التقاليد الموجودة، إلا بالنسبة لأولئك الذين اعتادوا حضوره، وجربوا منافعه ومساوئه. في أي نظام ديمقراطي، ينبغي فصل العلم الطبيعي عن الدولة مثلما تفصل الكنيسة

---

(١) أفردت الفلسفة والدين عن العلوم الإنسانية قصداً.

عن الدولة[١]. . . الفكرة التي تقول أن المعرفة في العلم الطبيعي هي بطريقة أو بأخرى معرفة مميزة على نحو خاص، وأنها متحررة من اختلاف وجهات النظر، هي فكرة واهمة لا سبيل لتحقيقها»[٢].

إن اختلاف وجهات النظر هذه لا تطال العلماء في آحاد ممارساتهم التطبيقية فقط، كما يحدث في المختبر مثلاً حول الطريقة المثلى لتصديق أو تكذيب نظرية ما، وإنما تطال العلماء فيما هو أخطر من هذا، ألا وهو تصوراتهم عن الدور المتوقع من العلم الطبيعي. هذا هنري جي Henry Gee، عالم الأحياء التطوري وأحد كبار المحررين في مجلة Nature الشهيرة، يقول: «من الأخطاء التي يقع فيها الناس - وأنا أجعل العلماء والصحفيين من ضمن تعريفي لـ«الناس» لأنني، هكذا، أكون محسناً بفعلي هذا! - اعتقادهم أن العلم الطبيعي كله معني باكتشاف «الحق». بل يذهب العالم ديفيد سلون ويلسون إلى أبعد من هذا فيصف العلم بأنه دين يتخذ الحق إلهاً. ولكن العلم ليس شيئاً من هذا القبيل. «الحق» مفهومٌ يُفضّل تركه لعلماء اللاهوت والفلاسفة. في المقابل، من الأفضل النظر إلى العلم ليس على أنه دين، وإنما على أنه عملية عقلية، ليس هدفها «الحق»، وإنما

---

(١) فكرة توخي الفصل هذه فكرة مهمة من جهة دلالتها على قابلية العلم لأن يتحول إلى أسطورة أو أيديولوجية، وقد حفلت المسيرة العلمية بشيء من هذا، كما سنشير بعد قليل.

(٢) Feyerabend, P. (2010) Against Method, Verso, p. 249, 253.

هدفها قياس كمية الشك»[١].

عندما يقول عالم في مقام ديفيد سلون ويلسون David Sloan Wilson[٢] أن العلم دينٌ يتخذ الحق إلهاً، فإنه يجب علينا أن نتوقف عند عبارته قليلاً، لا سيما إذا علمنا أن هذا العالم نفسه ـ وهو ملحد بالمناسبة ـ هو الذي نعت الروح الإلحادية الجديدة، إلحاد دوكنز ورفاقه، بأنها دينٌ يتسربلُ بثوب الإلحاد[٣]. في سياق تحليله لشخصية الإلحاد الجديد، يُطلق ويلسون التحذير الآتي، وهو تحذير يطابق ما نادينا به في الرسالة الثانية[٤] من أن المرء العاقل «سيكون مغفلاً إذا ما افترض أن الإلحاد يكافيء العقل الخالص لمجرد أنه لا يستدعي الإيمان بأية آلهة»[٥].

ما علاقة هذا بحديثنا عن الأوضاع المعرفية المتغيرة للعلم؟ وتقريرنا أنه غير مستثنى من حالة التشظي التي تعتري الأوضاع المعرفية المكتسبة لسائر العلوم، بما في ذلك الدين؟

---

(١) Gee, H. (2012) Different Kinds of Truth: Religion, Science and Fiction; The Guardian, Friday 31 August 2012.

ويسبب موقف هنري جي هذا من العلم الطبيعي، وصفته بعض المواقع في شبكة الانترنت ـ كموقع: Why Evolution is True (لماذا التطور حق) ـ بأنه انقلب عدواً للعلم!.

(٢) عالم تطوري، وبروفيسور علوم الحياة وعلم الإنسان في جامعة بنغهمتن Binghamton.

(٣) Sloan, D. (2012) Atheism as a Stealth Religion; Huffpost, posted 12/14/07; online: accessed 21 November 2013.

(٤) في تفنيدنا لدعوى استناد القرار الإلحادي إلى «العقل» الخالص أو «المنطق» المحض، فليُراجع إن لزم.

(٥) المصدر السابق.

والجواب: هو أن العلم، كما الإلحاد، وكما الدين أيضاً، مرشحٌ للوقوع فيما يكره، بل إنه قد وقع في ذلك ولا يفتأ يقع. العلم يُؤدلَج (بفتح اللام) ويؤدلِج (بكسرها) لأنه مرتبط بأشخاص على الأرض، يأكلون مما نأكل منه ويشربون مما نشرب، وليس مرتبطاً بُمثُلٍ أفلاطونية أزلية في السماء! والعلمُ أسير المرحلة الاجتماعية واللحظة الثقافية التي تهيمن على سياقه التاريخي، وليس معرفة يتيمة تجول وحيدة في مجاهل فارغة[1]. وبالتالي أوضاعه المعرفية المكتسبة تظل أبداً عرضة لطيف واسع من التأويلات، فيلحقها من الثبات والتبدّل، والتقدم والتراجع، والنجاح والإخفاق، والقدرة والعجز، ويعتريها من القطع والظن، وينتج عنها من أنواع المغالطات والمجازفات، وضروب التخرصات والتخمينات، وربما الأساطير والخرافات ما يداني القدر الذي نقموا جنسه على أنواع الملل والديانات.

يُحكى أن سيغموند فرويد بعث رسالة خاصة إلى أينشتاين يسأله فيها عما إذا كان يمكن للنظريات العلمية أن تصبح أساطيرَ من حيث لا نشعر. يعلّق الفيلسوف الموسوعي إدغار موران على هذه الحادثة بقوله:

«هذا التساؤل يستحق أن يُطرح. صحيح أن النظريات العلمية في سماتها المفتوحة والدنيوية هي الطرف النقيض

---

(١) قال ابن دريد: «أرض مجهل إذا كانت لا يهتدى فيها والجمع مجاهل». (جمهرة اللغة ١/ ٤٩٤). وأنشد ابن الونان في الأرجوزة المعروفة بالشمقمقية:

مجاهلٌ تحار فيهن القطا ... لا دمنةٌ لا رسم دار قد بقي

للأسطورة، ولكن في نواتها منطقة معتمة تستطيع أن تحوي خميرة تحول الفكرة التي أصبحت سائدة إلى أسطورة: وهكذا أصبحت الفكرة الفيثاغورية المتعلقة بملكوت العدد أسطورة، وكذا أصبحت فكرة غاليليه ونيوتن ولابلاس عن النظام الرياضي للعالم»[1].

عندما تتحول بعض النماذج العلمية إلى ما يشبه الأسطورة، فإنها تصبح أسيرة نظام مغلق يحجز وعي المؤمنين به عن تخيل إمكان أوضاع معرفية أخرى؛ إما لأن تلك الأوضاع يُتوقع لها أن تُدخل اللّااستقرار على النظام القائم وهو من دون شك أمر غير محبّذ، أو أنها ستضطر العلماء للاعتراف بأن جهودهم الماضية لم تكن من أجل الحق أو الموضوعية كما كانوا يظنون وإنما من أجل الإبقاء على النظام الحالي مهما كلف الثمن. جميعنا يعرف ماذا حلّ بنموذج بطليموس الأرضي. لقد كان لدى المؤمنين بصحة هذا النظام مقدرة فائقة على تعديل وتكييف تفاصيله كلما شذّت عن الافتراض المعياري المهيمن آنذاك، ألا وهو الافتراض بأن الأرض مركز الكون[2]. فقد كان مستقراً في روع المجتمع العلمي آنذاك أن نظرية بطليموس ليست ناجحة فحسب وإنما يجب أن تظل ناجحة. لم يكن هناك ما يقتضي دفعها أو ينهض لإبطالها، ولم يبق للعلماء إلا ابتكار المزيد من الأدلة على صحة هذا النموذج. ولكن هذا البحث عن مزيد من الأدلة لم يؤدِ إلى

---

(١) المنهج، ص٢١٣.

(٢) ومن يدري لعلها تكون كذلك؛ ليس بمقدورنا أن نتيقن من هذا أو خلافه إلا برصد الظاهرة في علاقتها بالنظام برمته وهو متعذر.

تأييد النظرية وإنما إلى خلق أزمة crisis في النموذج، بتعبير توماس كون، وتضعضع لفرضياته الأساسية أمام طوفان الأوضاع المعرفية الممهدة للنموذج الشمسي الكوبرنيكي.

ليس هذا فحسب؛ العلم، كما الدين، فيه كذابوه ودجالوه، وتخميناته وأوهامه. ففي وهم الفلوجستون phlogiston، وكذبة البلتداون Piltdown، وفي أحجية البانسبيرميا Panspermia، وتزييف إيرنست هيكل Ernst Haeckel، وشطحة تيكتاليك Tiktaalik[١]، وفي تخرصات لورنس كراوس Laurance Krauss بشأن شيئية العدم[٢]، وتشكيك بعض هواة فيزياء[٣] في أصول المنطق الرياضي ومباديء العقل الأولى... وما لم نأت على ذكره أكثر، لا نجد الدليل من الواقع على انتفاء العصمة عن

---

(١) كانت مربكة للوسط العلمي؛ فبعد أن وصفت الأوساط العلمية اكتشاف كائن التيكتاليك (يوجد في ويكيبيديا نبذة جيدة عنه) بالإنجاز الخارق والدليل الحاسم على صحة نظرية التطور، جاء كرك فيتزهيو Fitzhugh، متقدماً جمع لاحق من العلماء، ليقول عكس ذلك تماماً، وبعبارة فيتزهيو نفسه: «هل التيكتاليك دليل مصدّق لنظرية التطور؟ لسوء الحظ الإجابة هي لا؛ كائن التيكتاليك ليس دليلاً مصدقاً لأي من النظريات المنتمية إلى علم الحياة التطوري». يُنظر:

Fitzhugh, K. (2010) Evidence for Evolution versus Evidence for Intelligent Design: Parallel Confusions, Evol Biol; 37:68-92.

(٢) العلماء المحققون على أن هناك «فراغ كمي» لا «عدم محض»؛ وفي مناظرة مسجلة على (يوتيوب) بين الفيزيائي الملحد لورنس كراوس والداعية المسلم حمزة تزورتزس، ظهر جلياً أن كراوس مضطرب في فهمه للفرق بينهما. أما المحققون من فلاسفة العلوم وأئمة الدين قديماً وحديثاً فمتفقون على أن العدم ليس بشيء مثلما أن الشيء ليس بعدم، و«الفراغ الكمي» شيء، وبالتالي ليس عدماً.

(٣) نعم «هواة» لأن العلماء الذين لهم باع طويل في هذا المجال، أمثال بول ديفيز وروجر بنروز وغيرهما، بين توقف عن الحكم في هذه الدعوى أو تغليط لها رأساً.

ممارسات العلم فحسب، وإنما البرهان الساطع على انقسام العلم على نفسه، وعلى انتفاء الاتساق التام بين أوضاعه المعرفية المكتسبة[1]، وأيضاً الدليل على صلة هذه الأخيرة برغبات شخوصه ومؤسساته، إن خيراً فخير وإن شراً فشر. يقول كارل بوبر كالمستدرك على الغاية المنطقية الوضعية للعلم:

«والخطأ، الغلط، الذي نقع فيه ـ في العلم ـ يحدث عندما نأخذ نظرة غير صحيحة على أنها صحيحة... لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ، أدركنا أيضاً أننا أبداً لن نتيقن تماماً من أننا لم نقع في الخطأ».

وقال أيضاً:

«نحن لا نبحث عن اليقين، الخطأ صفة بشرية، المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ فهي إذن محل شك، ومن ثمّ فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين. إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني أن علينا أن نكافح دوماً ضد الخطأ، وإنما يعني أيضاً أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً أننا لم نخطئ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر»[2].

أما وليم جيمز William James، وكعادته في تتبع المكون

(١) هكذا يصفه بول فيرابند «the disunity of science» في كتابه «استبداد العلم» The Tyranny of Science، ص٣٢، دار Polity.

(٢) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: د. أحمد مستجير، ص١٤ ـ ١٥.

النفسي لخبرات الإنسان المختلفة، فإنه لم تفته فرصة الإشارة إلى الأصل النفسي للأوضاع المعرفية للعلم، حيث قال: «بالكاد يوجد قوانين علمية ثابتة، أو وقائع مستقرة، لم يخل تطلّبها من معاناة كبيرة في سبيل إشباع حاجة داخلية»[١]. نعم، قد يقال أن إيمان جيمز الجازم بمذهبه البراغماتي لا يقل خطورة عن الثقة التامة بالكفاية التفسيرية للعلم الطبيعي، وبالتالي يجوز للقاريء أن يتهم كلام جيمز السابق بأنه ينطوي على شيء من المبالغة أو ضرب من «الاختزال» reductionism اللّامبرر. في اعتقادي أن هذا التخوف ينقشع سريعاً إذا ما استحضرنا مجدداً التصور الصحيح للعقل وما ترتب عليه من تداعيات، هذا أمرٌ أول. أما الأمر الثاني فإن رأي جيمز ليس شاذاً في هذا المضمار، إذ قد لاحظ كثير من العلماء المبرزين ـ لا الفلاسفة فحسب ـ البُعد النفسي المؤثّر للأوضاع المعرفية للعلم، وقد ذكرت سابقاً أن هذه الأوضاع لا تمس العلم وحده وإنما تتوزع على مناهجه وسبل الترجيح بين فرضياته ونظرياته. ولذلك أجد كلام الفيزيائي والفيلسوف نورمان كامبل Norman Campbell حول دلالة العلم مهماً للغاية، ولسبب لا يقل أهمية: أنه يُبرز شكلين للعلم لا ثالث لهما؛ أي: أن للعلم الطبيعي في صورته المتعارف عليها جانبين لا ينفك عنهما؛ أي: تصور أساسي للعلم الطبيعي؛ **الأول**: العلم باعتباره أداة أو وسيلة فقط، **والثاني**: بالنظر إليه

---

(١) William, J. (1912) Is Life Worth Living? In Essays in Popular Philosophy, p. 55.

على أنه حاجة أو رغبة نفسية، كما أشار جيمز. ولأهمية الشاهد من كلام كامبل، رغم طوله بعض الشيء، فإني أسوقه كاملاً. يقول كامبل:

«يوجد شكلان أو وجهان للعلم. الأول: العلم كمجموعة من المعارف التطبيقية النافعة وكمنهج للحصول عليها. هذا الشكل من العلم هو الذي لعب دوراً كبيراً في الدمار الذي جلبته الحروب، وأيضاً، كما يُزعَم[1]، هو الشكل الذي يُتوخّى منه أن يلعَب دوراً مماثلاً في الإحسان إلينا باستعادة السلام. إنه (أي: العلم بهذا الشكل) يعمل للخير وللشر. إن كان العلم الطبيعي التطبيقي مسؤولاً عن حروب الغاز، فإنه أيضاً مسؤول إلى حد بعيد عن مواجهة فظائعها. ولئن كان مسؤولاً بنفس الدرجة عن شرور الثورة الصناعية، فإنه في المقابل قد عالج كثيراً منها عن طريق تقليص إنفاق العمالة والوقت الضروريين لتلبية حاجاتنا المادية».

هنا ينتهي كلام كامبل عن الشكل الأول من أشكال العلم، وينتقل للحديث عن الشكل الآخر فيقول:

«في شكله أو جانبه الآخر، العلم ليس له أي شأن بالحياة العملية، ولا تأثير له فيها إلا في أضيق الحدود، سواء للأفضل أو للأسوأ. العلم بهذا الشكل درس فكري خالص. إنه بهذه المثابة مماثل لفن الرسم، والنحت، وللأدب بدلاً من الفنون

---

(١) قوله: «كما يُزعَم» ينبيء عن عدم اقتناع كامبل بكفاية العلم الطبيعي في تحقيق السلام، وهذا صحيح. السلام مرتبط في الأصل بالأخلاق والقيم والإرادة، لا العلم بصورته التطبيقية.

التقنية. إن غايته هنا تلبية حاجة العقل لا حاجة البدن، إنه لا يروق لشيء كما يروق للفضول النزيه للإنسان»[١].

أعتقد أن مقاربة من هذا القبيل هي أمثل ما يسعُنا لفهم العلم الطبيعي ونطاق دوره. فهي بمثابة التعريف الوظيفي الإجرائي، إن صح التعبير، كما أنها أفضل من محاولة الخروج بحد جامع مانع لماهية العلم، لتعذر ذلك في الواقع. ونلاحظ أن كامبل قد أصاب في استبعاد مسائل الأخلاق والإيمان من ساحة العلم، ليس لأنها مقولات فارغة وبالتالي لا تستحق أدنى اهتمام، كما يقول ألفرد آير Alfred Aayer وغيره من المنطقيين الوضعيين[٢]، وإنما لأن العلم الطبيعي بصورته الراهنة لا يمثل إلا خبرة مجتزأة من مجمل الخبرة الإنسانية[٣]، وبالتالي خروجه عن مساره الذي وضعه لنفسه لا يُعد انحرافاً فحسب وإنما ضرب من التحكم والاعتباط والاستبداد. وفي هذا المعنى يورد كامبل اعتراضاً جاداً بقوله:

«العلم يشتق موضوعه من جزء محدود من الخبرة، وهذا الجزء المحدود يستثني بالضرورة كل تلك المساحة من حياتنا التي

---

(١) Norman, C. (1921) What is Science? Methuen & Co., London, p. 1.

(٢) يقول آير: «لا يوجد أساس منطقي للتضاد بين الدين والعلم الطبيعي. إذا ما تعلق الأمر بسؤال الحق أو الخطأ، لا يوجد أي خصومة بين العالِم الطبيعي والمؤمن بخالق متعال. ذلك لأن المقولات الدينية التي يطلقها ذلك المؤمن ليست فرضيات أصيلة على الإطلاق، وبالتالي لا تشكل أي علاقة منطقية مع فرضيات العلم». Ayer, A. (1952) Language, Truth, and Logic, p. 117.

(٣) أو كما ذكرنا مراراً: «وجود خاص» مشتق من «مطلق الوجود»، والكل كما هو معلوم لا يأخذ بالضرورة حكم الجزء.

تشكل بالنسبة لنا أكثر ما يعنينا. لقائل أن يُثير بقوة مسألة امتلاك العلم لمعرفة إيجابية محققة، يتفق معها كل من له إلمام بهذه القضية؛ إلا أن هذه المعرفة منفصلة كلياً عن كافة شؤون الحياة العملية[1]؛ عندما يحاول العلم اقتحام هذه الشؤون فإنه يجوز عليه من التردد والشك ما يجوز على أي مصدر آخر للمعرفة».

ثم يقول معقباً على هذا الاعتراض:

«إذا ما أردنا أن نعبر بشكل رسمي عن موقفنا، فإنه يتوجب علينا الاعتراف بأن هذا اعتراض صحيح»[2].

بل إن كامبل ليذهب إلى أبعد من هذا فيقول:

«يستحق رجال العلم الطبيعي القدر الأكبر من اللوم إزاء التخليط الذي نعترض عليه. لقد اعتادوا إلى حد بعيد فرض استنتاجاتهم على مجتمع العوام والمترددين، إلى درجة أنهم معَرَّضون لتخطي حدود ميدانهم الخاص؛ إنهم ينسون أحياناً أنهم لم يعودوا خبراء فور مغادرتهم لمختبراتهم، وأنهم فيما يتعلق بالأسئلة الأجنبية على العلم لا يستحقون أن يحظوا باهتمام يفوق ذلك القدر الذي يستحقه غيرهم»[3].

بالرغم من كثرة العلماء والفلاسفة الذين يشاركون كامبل رأيه النزيه فيما يتصل بوظيفة العلم وحدود سلطة المؤسسات العلمية، إلا أن أصواتهم تظل خافتة في ضوضاء الخطاب

---

(١) يقصد بذلك مسائل الدين والأخلاق والتواصل والتعامل وما في حكمها.
(٢) مصدر سابق، ص١٦٥ ـ ١٦٦.
(٣) مصدر سابق، ص١٦٣.

الإلحادي العلمي المتأخر، والمؤسف أن هذه الضوضاء تشكل مصدر تلقي موثوق عند كثير من العوام، فإن لم تكن كذلك فهي مصدر تشويش يومي على الفهم والرؤية. وللقارئ المنصف أن يعجب بالفعل من هذا الانجذاب السحري تجاه المضمون الفكري الضحل الذي تبثه الآلة الإعلامية الإلحادية الطارئة في مقابل الإعراض شبه التام عن المادة النقدية الجادة التي أنتجتها مساجلات فكرية فلسفية متراكمة عبر قرنين من الزمان.

سأضربُ مثالاً يوضح القضية. أكاد أقطع بأن طيفاً واسعاً من عوام ملاحدة اليوم، إن لم نقل أكثرهم، ليس لديه أدنى فكرة عن التداعيات التي خلفها الدرس ما بعد البنائي poststructuralist على التصور المألوف للعلم. في نظر جمع من النقاد والفلاسفة، تُورِد ما بعد البنائية إشكالاً ليس بالجديد على سمة التفرّد التي يدعيها العلم الطبيعي لأوضاعه المعرفية الخاصة؛ فما خلاصة هذا الإشكال؟ تقول ما بعد البنائية: ما دام العلم الطبيعي مؤسساً، ولو جزئياً، على فرضيات عن الهيئة التي ينبغي أن يكون عليها العالم ليكون العلم ممكناً[1]، وفرضيات عن المنهج الأمثل لتفسير تلك الهيئة، وكذلك فرضيات عن هيئة الكائن المُلاحظ للعالم، وأيضاً فرضيات عن دلالة العلم وحقيقة وظيفته ونطاق عمله...

---

(١) الصيغة الاستفهامية الدارجة بالإنجليزية هي What makes science possible?؛ أي: ما الذي يجعل العلم الطبيعي ممكناً؟، وتتردد هذه العبارة كثيراً في فلسفة العلوم، وقد أكثر من استعمالها وحاول الإجابة عن فروع إشكالاتها مؤسس الفلسفة النقدية الواقعية روي باسكر Roy Baskhar في كتابه .A Realist Theory of Science

ما دام العلم الطبيعي مؤسساً على فرضيات من هذا القبيل، ولو جزئياً، فإن النظام المعرفي المميز الذي يفاخر به العلم لا يلبث أن يتضعضع، والحال كذلك، عند أول محاولة لفرضه على سائر الإدراكات الممكنة للعالم، متحولاً بذلك إلى شكل جديد من أشكال الاستبداد tyranny وممارسة القوة power[١]، فيصدق عليه من نواح عدة أنه «مروية اعتباطية» arbitrary narrative كسائر المرويات التي يؤلفها الإنسان عبر الأزمان[٢]. لا شك أن هذا التقرير، كما هو معروف عن الأطروحات التفكيكية لفكر ما بعد الحداثة وما بعد البنائية ككل، ينطوي في بادي الرأي على مبالغة ظاهرة، ولكنه صحيح بالنظر للثقة التامة التي يضعها كثير من العلماء، والملاحدة منهم على وجه الخصوص، في قدرة العلم الطبيعي على الإجابة عن كل سؤال يشغل بال الإنسان، وبالنظر أيضاً للمصادرة المعرفية التي يقع فيها المتعصبون للمنهج العلمي اتكاءً على النجاحات «المحلية» parochial التي حققها العلم في نطاق وجودي محدود limited ontological sphere. من أجل هذا وغيره نادى جورج كونغليم Georges Canguilhem، فيلسوف البيولوجيا الفرنسي، بضرورة إدخال مفردة «أيديولوجيا العلم» إلى معاجمنا[٣]، ونادى بول فيرابند بفصل العلم عن الدولة كما

---

(١) Gutting, G. (1989) Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History, CUP, p. 279-280.

(٢) Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought, Basic Books, p. 467.

(٣) المرجع السابق، ص٤٤.

فصلت الكنيسة عنها![1].

في ضوء التقرير السابق، وكنتيجة طبيعية للحالة التي يؤول إليها العلم باعتبار عدم استقرار أوضاعه المعرفية، وأيضاً تعارضها ضمنياً مع بعضها البعض في أكثر من سياق، سواءً على مستوى الممارسة أو التنظير، في ضوء هذا كله لا ينبغي أن نفاجأ على الإطلاق من مشروعية القول بتعدد الموضوعيات كما تتعدد الذاتيات؛ أي: أن هناك صوراً ومراتبَ لا حصر من الموضوعية، وهذه المقابلة الثنائية التي أُجريها هنا بين الموضوعي والذاتي هي من باب التقريب والتذليل، وإلا فإني قد قررت في «مبحث العقل» من هذا الكتاب أن المقابلة بينهما في واقع الأمر وهمية، وأنهما يشكلان طرفين متصلين على امتداد واحد، وأن لكل منهما أعماق وآفاق تتجاوز قدرة الوعي على الإحاطة بها، لا أنهما كينونتان جامدتان مستقلتان عن بعضهما البعض، وبيّنتُ وجه ذلك هنالك في ضوء التصور الصحيح للعقل. وقد أشار إلى ما ذكرناه هنا من تعدد الموضوعية المفكر إدغار موران أثناء إثباته للموضوعية «ما قبل العلمية» في مقابل الموضوعية «العلمية»، وهو كلام يستحق أن يُنقل بتمامه لما فيه من الالتفات للأصل الاجتماعي - الثقافي للأوضاع المعرفية للعلم من جهة وللموقع الذي يشغله العلم الطبيعي في خريطة الإدراك الإنساني من جهة أخرى. يقول موران:

«العلم بحد ذاته لم يبرز إلا في مرحلة متأخرة من التاريخ

---

(١) Feyerabend, P. (2010) Against Method, Verso, p. 249.

الغربي، وفي ظروف خاصة جداً، وأنه لا يغطي إلا جانباً من حقل المعرفة. الموضوعية العلمية لها مستوى يختلف عن مستوى المعارف الموضوعية: فلا تنجم فقط عن التحقق الممنهج للنظريات، ولا من المراقبة الدقيقة للمعطيات للعلاقات القائمة بين المعطيات. إنها تنجم عن العلاقة الجوهرية بين النظريات العلمية وبين المعطيات/العلاقات الموضوعية. النظريات العلمية هي كذا لأنها لا تريد أن تكشف بوسائل منطقية إلا المعطيات والوقائع والعلاقات الموضوعية التي يمكن أن تكون موضوعية. هنا يتم الفصل الحاسم بين النظريات العلمية والأساطير والمعتقدات والفلسفات والأحكام القيمية. **وهذا لا يعني بتاتاً كما اعتقد الناس طويلاً أن النظريات العلمية موضوعية**، هذا يعني أنها تتأسس وتنطبق على معطيات/علاقات موضوعية في حين أن المنظومات الأخرى تتأسس على حدوس وكشوف وخيارات لا تدحض/وقابلة للتحقق، وهذه الحدوس والخيارات موجودة في عقول أهل العلم وفي صميم نظرياتهم... ولكن الموضوعية ما قبل العلمية تُبنى انطلاقاً من الممارسة التقنية ومن التواصل/التجابه ومن اللجوء إلى الذاكرة الفردية والجماعية. وكان على الموضوعية العلمية أن تنشيء ممارستها الخاصة (التجريب/المراقبة مع اللجوء إلى الأدوات المناسبة) وطريقة تواصلها الخاص وذاكرتها الخاصة وجماعتها/مجتمعها الخاص»[1].

---

(١) إدغار موران، المنهج: الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها. مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٢٨ ـ ١٢٩.